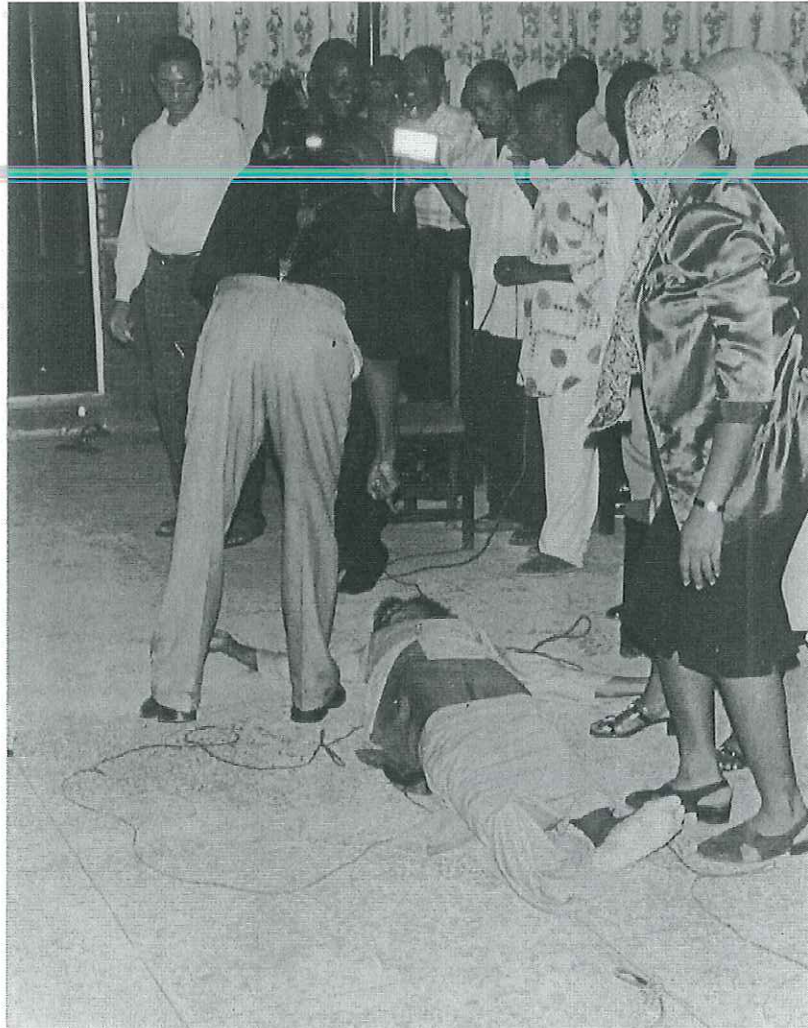


Deliverance



- Et ghanesisk pinseritual mellem tradition og modernitet

En afhandling ved Center for Afrikastudier oktober 2005
Vejleder: Niels Kastfelt
Student: René Sølvsten Nissen Cpr: 2906-1289

Antal ord: 16795
Antal sider: 48

Indholdsfortegnelse

Del I

1.	Indledning	s.1
1.1	Indledning og problemformulering	s.1
1.2	Metode	s.2
1.3	Terminologi	s.3
2.	Tradition og Modernitet	s.4
2.1	Tradition	s.5
2.2	Modernitet	s.6
3.	Ghana	s.9
3.1	Socioøkonomiske kontekst	s.10
3.2	Religiøse kontekst	s.10
3.2.1	Missionskirkerne	s.10
3.2.2	De uafhængige kirker	s.11
3.2.3	De klassiske pinsekirker	s.12
4.	Deliverance	s.12
4.1	Deliveranceritualets historie	s.12
4.2	Deliveranceritualet	s.14
5.	Ritualteori	s.16
5.1	Victor Turner	s.17
5.1.1	Anti-structure	s.17
5.1.2	Liminalitet	s.17
5.1.3	Communitas	s.18
5.2	Applikation	s.20

Del II

6.	Ritualet som et instrument	s.21
6.1	Applikation af Turners ritualteori	s.21
6.1.1	Ritualet som anti-struktur	s.21
6.1.2	Deliverance og liminal	s.22
6.1.3	Deliverance og communitas	s.23
6.2	Ritualet som et instrument	s.25
6.3	Perspektivering	s.28
7.	Teologisk analyse	s.28
7.1	Ritualets teologiske fundament	s.29
7.1.1	Fremgangsteologi	s.29
7.1.2	Nordamerikansk eksorcisme	s.35
7.1.3	Healing and Deliverance teologi	s.37
7.2	Sammenfatning	s.40
7.3	Deliveranceritualets ekstrateologiske elementer	s.40
7.4	Deliveranceritualet i spændingen mellem tradition og modernitet	s.43
7.4.1	Moderne	s.43
7.4.2	Traditionelle	s.46
7.5	Sammenfatning	s.47
8.	Konklusion	s.47

Litteraturliste

Del I

1. Indledning

1.1 Problemformulering

I den vestlige verden er vi parallelt med en stigende sekularisering vidne til et interessant fænomen. Fænomenet kommer til udtryk i den kraftige kirkevækst i mange af 3. verdenslandene. Dette er medvirkende til at midteraksen for kristendommens udbredelse er begyndt at bevæge sig fra nord mod syd.¹ For Afrika og Ghanas vedkommende, kommer dette særligt til udtryk i væksten af de nyere afrikanske pinsebevægelser (NAP).² Som studerende ved Center for Afrikastudier og Det Teologiske Fakultet, finder jeg det derfor både interessant og fagligt relevant at beskæftige mig med dette felt.

Gennem de seneste år er der fra forskernes side fremkommet flere forklaringer på baggrunden for disse bevægelser markante vækst. Både globaliseringen og de gamle missionskirkers tiltagende rationalisme har været nævnt. Årsager der for mig at se virker til både at være velargumenterede og overbevisende som forklaring. Det kunne imidlertid være interessant at se lidt nærmere på nogle af de helt specifikke karakteristika ved de NAP, for derved at nå frem til en større forståelse af disse bevægelser og samtidig forsøge på at få indblik i måden hvorpå bevægelserne navigerer i det moderne afrikanske samfund. Et samfund, der kan karakteriseres ved en generel spænding mellem det traditionelle og moderne. Baggrunden for denne indfaldsvinkel skyldes min forestilling om, at der må være en sammenhæng mellem bevægelsernes fremtrædelsesformer og deres ontologi, således at en undersøgelse af fremtrædelsesformerne vil kunne resultere i et øget kendskab til selve bevægelserne og i måden hvorpå de navigerer i en given kontekst.

Som sagt er mange afrikanske samfund karakteriseret ved en spænding mellem det traditionelle og moderne. Det er derfor også i denne kontekst og spænding vi finder de NAP, der som oftest er kendetegnet ved at stå i en bevægelse frem mod det moderne. Dette ses ved bevægelsernes afstandstagen og brud med det traditionelle, såsom traditionelle familiestrukturer, familieritualer, religion etc. En afstandstagen som umiddelbart betragtet konkretiseres i deliveranceritualer.

¹ (Asamoah-Gyadu 2005, s.9), (Jenkins 2002, s.1ff)

² (Asamoah-Gyadu 2005, s.26)

Bevægelsen mod det moderne har vakt flere forskeres undren. Nogle ser bevægelsen mod det moderne i lyset af globaliseringen, hvor det traditionelle mødes med afstandstagen, da det opfattes som gammeldags og antimoderne og derfor ikke repræsenterer de ideer og den indsigt der kommer til udtryk i globaliseringen, her finder vi forskere som Birgit Meyer og Poul Gifford. Andre ser forholdet til det traditionelle, som et udtryk for en dybere teologisk/religiøs forståelse og ikke nødvendigvis i lyset af globaliseringen. Det kunne derfor være interessant at bringe disse to orienteringer i samspil, hvilket for mig at se vil give et mere nuanceret billede og forståelse for i første omgang deliveranceritualet, men også på et dybere plan – de nyere afrikanske pinsebevægelser i Ghana. Problemformuleringen vil derfor være som følger:

Formålet med afhandlingen er at foretage en undersøgelse af deliveranceritualets placering og betydning i de nyere afrikanske pinsekirker i Ghana i spændingen mellem tradition og modernitet. I undersøgelsen vil følgende spørgsmål blive besvaret: Hvad er deliveranceritualet og hvordan fortolkes det?

1.2 Metode

Som metodevalg for denne afhandling ville en teoretisk diskussion med efterfølgende applicering i et empirisk materiale opnået ved feltarbejde være optimalt, idet man ved feltarbejde har fordelene ved at kunne gøre sig sine observationer på egen hånd. Af familiemæssige årsager har dette desværre ikke været muligt, hvorfor afhandlingen vil have sine svagheder i den empiriske del. På baggrund af det manglende feltarbejde, har jeg derfor valgt at skrive afhandlingen ud fra allerede eksisterende litteratur og applicere den på en anden form for empirisk materiale bestående i primærkilder i den anvendte litteratur.

Som teoretisk udgangspunkt for afhandlingen, har jeg valgt en tværfaglig metode ekspliciteret ved inddragelse af en antropologisk, sociologisk og teologisk synsvinkel. Relevansen ved inddragelsen af en teologiske synsvinkel er, at denne synsvinkel i behandlingen af emnet for mig at se er relativt underbelyst, i og med at litteraturen om deliverance primært har været med udgangspunkt i en sociologisk og antropologisk metode. Dette kan føre frem til en bredere indsigt i deliveranceritualet og de nyere afrikanske pinsekirker (NAP). Med denne formulering vil jeg ikke angribe den sociologiske og antropologiske metode som værende ubrugelig, tværtimod finder jeg, at disse tre metoder vil komplementere hinanden.

Som referenceramme for opgaven og som afsæt for den videre analyse og drøftelse af deliveranceritualet, har jeg valgt at indlede afhandlingen med en modernitetsdiskussion. Denne vil lede frem til en nærmere bestemmelse af begreberne tradition og modernitet. Derefter vil jeg foretage en redegørelse for den socio-økonomiske og religiøse kontekst i Ghana, for derefter at redegøre for ritualet og dets historie.

Analysen vil falde i to dele. I den første del, vil jeg se på ritualet ud fra et sociologisk og antropologisk perspektiv, hvor jeg først og fremmest vil se på ritualet som et instrument til at navigere i det afrikanske samfund i spændingen mellem tradition og modernitet med udgangspunkt i modernitetsdiskussionen og ritualteorien. Baggrunden for inddragelsen af ritualteorien skyldes, at denne analysemetode endnu ikke er blevet anvendt på deliveranceritualet, men jeg finder det relevant, idet det vil bidrage med et bredere perspektiv i forståelsen af ritualet. I den anden del, vil jeg se på ritualet ud fra et teologisk perspektiv. Først og fremmest vil jeg undersøge ritualet i lyset af fremgangsteologien og den amerikanske eksorcisme, hvor formålet er at undersøge om der i ritualet skulle forekomme påvirkning herfra og i tilfældet heraf foretage en identifikation af de teologiske elementer. Derefter vil jeg se på ritualet ud fra et afrikansk kristent perspektiv, hvor jeg vil anvende healing and deliverance teologien som eksempel. Den teologiske analyse af ritualet vil ligeledes munde ud i en placering af ritualet i spændingen mellem tradition og modernitet.

1.3 Terminologi

Nyere afrikanske pinsekirker

Pinsekristendommen opstod i Nordamerika i begyndelsen af det 20. århundrede, hvorfra den er blevet spredt til resten af verden. Som Droogers og Anderson hævder, er Pinsekristendommen i dag udpræget flertydig i sit udtryk, hvilket vanskeliggør en evident definition for den nyere afrikanske pinsekristendom.³ Dette ser vi konkretiseret i definitionerne hos Harvey Cox, Paul Gifford og Asamoah-Gyadu.

³ (Droogers 2001, s.46), (Anderson 2002, s.40)

Cox ser Afrikas uafhængige kirker (AIC), som udtryk for afrikansk pinsekristendom. I argumentationen fremhæver Cox de historiske rødder til AIC, som går tilbage til Azusa street.⁴ Problemet med Cox's definition er, at AIC er mere åbne over for traditionelle aspekter ved afrikansk religion end de NAP, såsom anvendelsen af trommer og afrikanske instrumenter under gudstjenesten og fastholdelsen af ærefrygten for forfædrene. Paul Gifford derimod anser de NAP, som vokset ud af 1990ernes karismatiske bølge.⁵ Selvom Gifford her fremkommer med en væsentlig pointe, så overser han den pluralitet, som den afrikanske pinsekristendom er kendetegnet ved, og lægger derved, for mig at se, for megen vægt på påvirkningen fra vesten.

Forståelsen af den afrikanske pinsekristendom og de NAP, som ligger til grund for afhandlingen finder jeg hos Asamoah-Gyadu. På baggrund af sit feltarbejde i Ghana, finder han at, den pentekostale opblomstring har fundet sted i tre bølger. De uafhængige kirker tilhører den første bølge, som siden er fulgt op af den klassiske pinsekristendom og senest er de NAP kommet til. Disse er kendetegnet ved en karismatisk kristendomsforståelse med rod i den klassiske pinsekristendom og den karismatiske bevægelse, hvilket kommer til udtryk ved: en demokratisering af præsteembedet, et eksperimentelt nærvær af Helligånden i både den private og gudstjenesteliges sfære, hvilket manifesterer sig i helbredelser, profetier, visioner og andre lignende pneumatologiske fænomener, heriblandt deliverance.⁶ Ifølge Asamoah-Gyadu bør de NAP ikke kun opfattes som et specifikt kirkesamfund, men nærmere som en paraply, hvor allehånde pentekostale vækkelsesbevægelser, tværkirkelige netværk, bønnegrupper og diverse Charismatic Ministries (CM) etc. hører hjemme.⁷ Denne diversitet kan imidlertid vanskeliggøre en klar skelnen mellem dem og de karismatiske bevægelser, hvorfor der i afhandlingen vil kunne forekomme sammenfald. Ligeledes bør det nævnes, at det i enkelte tilfælde, kan være vanskeligt at skelne mellem de NAP og AIC.

2. Tradition og Modernitet

Som nævnt ovenfor vil jeg indlede afhandlingen med en modernitetsdiskussion, som skal lede frem til en nærmere bestemmelse af begreberne tradition og modernitet.

⁴ (Azusa street er en gade i Los Angeles, hvor hovedstrømningen i den nordamerikanske pinsekristendom fandt sit udgangspunkt (Hollenweger 1997, s.20-24)) (Cox 1995, s.249ff)

⁵ (Gifford 1998, s.33)

⁶ (Asamoah-Gyadu 2005, s.27)

⁷ (Asamoah-Gyadu 2005, s.26-9)

2.1 Tradition

Litteraturen om essensbestemmelsen af begrebet tradition er forholdsvis begrænset og af en ældre dato.⁸ Som udgangspunkt for diskussionen, har jeg i stedet valgt at tage udgangspunkt i definitionen, som den foreligger hos Johnson i det velrenommerede opslagsværk: *The Blackwell Dictionary of Sociology: Tradition refers to a cultural practice or structural arrangement that is regarded as part of a common inheritance in a social system. Tradition provides a sense of unquestioned continuity with a shared perception of the past.*⁹ Definitionen udmærker sig ved sin enkelhed, men også ved dens stillingtagen til den relevante diskussion om den egentlige traditions skabere. Dette kommer til udtryk i ordet *regarded*, hvormed den efterfølgende slægts rolle betones. Førhen har traditionsdiskussionen været præget af blandt andet Shills, hos hvem tradition forstås som de elementer, som overføres fra generation til generation. I denne opfattelse betones *inheritance*, hvormed der betones, at den efterfølgende generation per se vil varetage den overleverede arv.¹⁰ Dette er for mig at se en anelse problematisk, idet den efterfølgende generations rolle i dannelsen af traditioner hermed udelades, idet traditionen opfattes som passiv tilegnelse. Kritikken heraf finder vi også hos Gyekye, som netop kritiserer arven fra Shills for ikke at medregne den efterfølgende generations rolle i traditionsskabelsen. I stedet finder Gyekye det først meningsfuldt at tale om tradition, når den efterfølgende generation vælger, at den skal være tradition.¹¹ Derved omdefinerer Gyekye traditionsbegrebet og ender for mig at se med et plausibelt resultat, som egentlig også kommer til udtryk i definitionen hos Blackwell. Forfatteren til definitionen hos Blackwell forholder sig dog ikke eksplicit til begrebet "Invented Tradition", som vi finder i Hobsbawm og Rangers bog: "The Invention of Tradition". Her definerer Hobsbawm begrebet således: "*Invented tradition*" is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past.¹² Selvom Johnson ikke forholder sig eksplicit til begrebet "invented tradition", så er definitionen akkurat så bred, at det er muligt at finde rum for opfundne traditioner. Dette kommer til udtryk i anvendelsen af ordene *regarded* og *perception*, hvor der åbnes for en subjektiv opfattelse af traditionen, og dermed en åbning for en eventuel konstruktion af tradition. Det er også denne subjektive opfattelse af traditionen som er det mest problematiske ved begrebet "invented

⁸ (Knöbl 2002, s.172)

⁹ (Johnson in *The Blackwell Dictionary of Sociology* 2.nd edition 2000, s.331)

¹⁰ (Gyekye 1997, s.221)

¹¹ (Gyekye 1997, s.221)

tradition", idet der foreligger en reel fare for at traditionsbegrebet tømmes for indhold og vanskeliggør en klar og tydelig definition af traditionsbegrebet. Denne indvending finder vi både hos Knöbl og Gyekye.¹³ Gyekye går et skridt videre i kritikken af Hobsbawm end Knöbl, idet han ikke finder det meningsfuldt at tale om "invented traditions". Dette begrundes af ham ved at "invented tradition" ifølge traditionsbegrebet er en selvmodsigelse, for hvordan kan en ideologi eller et tankekompleks klassificeres som en opfundet tradition, når den ikke udspringer fra overleveringen?¹⁴ En berettiget kritik, idet en overdreven subjektivitet i traditionsformeringen og forfordelingen af overleveringens betydning herved problematiseres. Jeg finder dog, at Gyekye i sin kritik overser det forhold, hvor en ideologi eller tankekompleks *præsenteres* som en overleveret tradition uden at være det. Derfor er det vanskeligt at negligere begrebet "invented tradition". Både fordi begrebet har haft en anseelig virkningshistorie, men også fordi der under kolonitiden blev opfundet og indført praksis, som blev klassificeret som tradition.¹⁵ I den forbindelse nævner Ranger etnicitet og former for traditionel religion som eksempler.¹⁶ Ranger er siden hen blevet kritiseret, idet han primært har fokuseret på koloniherrernes rolle i opfindelsen af nye traditioner og dermed udeladt afrikanerne for indflydelse på traditionsdannelsen.¹⁷ En berettiget kritik, idet det vil være vanskeligt at forestille sig, at afrikanerne har forholdt sig passive i konstruktionen af traditioner, som vedrører dem selv. Der må have været et samspil eller relation, hvilket Ranger også indrømmer i sin artikel fra 1993.¹⁸ Begrebet "invented tradition" og dets virkningshistorie er trods alt nødvendige og relevante for en dybere forståelse for anvendelsen af traditionsbegrebet i en afrikansk kontekst, således at tradition bør forstås i spændingen mellem overlevering og konstruktion. Denne spænding kommer også til udtryk hos Johnson i begreberne *inheritance* og *regarded*, hvorfor jeg har valgt at lade definitionen gælde som grundlag for afhandlingens videre forløb.

2.2 Modernitet

Etymologisk set har modernitet sin oprindelse i den tidlige middelalder i det latinske ord *modernus* – en afledning af ordet *modo*. *Modernus* karakteriseres ofte ved at stå i et modsætningsforhold til

¹² (Hobsbawm 1983, s.1)

¹³ (Knöbl 2002, s.174), (Gyekye 1997, s.229ff)

¹⁴ (Gyekye 1997, s.232)

¹⁵ (Ranger 1983, s.211ff)

¹⁶ (Ranger 1993, s.62)

¹⁷ (Ranger 1993, s.82ff)

¹⁸ (Ranger 1993, s.106)

ordene *antiquus*, *vetus* og *pricus*, der betyder antik og gammel. Jeg vil dog argumentere for, at forholdet mellem det moderne og antikke i en moderne kontekst ikke nødvendigvis behøver at være karakteriseret ved et modsætningsforhold, men nærmere ved samtidighed.

Som udgangspunkt for modernitetsdiskussionen vil jeg fremhæve definitionen hos Gyekye, idet den er et eksempel på den modernitetsopfattelse, som ligger til grund for afhandlingen: *Modernity can be defined as the ideas, principles, and ideals covering a whole range of human activities that have underpinned western life and thought since the seventeenth century.*¹⁹ I udgangspunktet er moderniteten altså et vestligt filosofisk fænomen, hvorfor de vestlige kulturelle fænomener opfattedes som målestok for modernitet. Hvad angår indholdet af disse, er det vanskeligt at fremkomme med en klar og distinkt essensbestemmelse, idet begreberne moderne, modernitet og modernisering efterhånden er blevet modebegreber. Dog er der blandt flere forskerne enighed om at vægte centrale temaer såsom humanismen, det autonome individ, rationalismen og dernæst fremskridts- og evolutionstankegangen, særlige politiske institutioner og endelig den lineære progressivt fremadskridende tidsopfattelse.²⁰ Disse centrale aspekter ved moderniteten har jeg i afhandlingen besluttet at lade fremstå som de mest grundlæggende for modernitetsforståelsen. Denne tankegang finder jeg ekspliciteret hos sociologen Tönnies i anvendelsen af termerne *Gemeinschaft* og *Gesellschaft*.²¹ *Gemeinschaft* betegner det pre-moderne, der er karakteriseret ved "fællesstrukturer" og oversættes generelt som community, hvilket i en afrikansk sammenhæng vil være et udtryk for det traditionelle og afrikanske. *Gesellschaft* betegner det moderne og vestlige, der er karakteriseret ved "tilknyttede strukturer" og oversættes generelt som society.²² Den evolutionistiske påvirkning ekspliciteres ved forestillingen om, at vejen for *Gemeinschaft* går gennem transformation og udvikling mod *Gesellschaft* som telos.²³

Denne modernitetsopfattelse har gennem de seneste år været genstand for kritik, fordi den ikke levner rum for ikke-vestlige moderniteter som for eksempel afrikanske moderniteter. Spørgsmålet er derfor hvilken indflydelse dette får for forståelsen af en afrikansk modernitet, når nu modernitet

¹⁹ (Gyekye 1997 s.264-7)

²⁰ (Gyekye 1997 s.264 ff), (Knöbl 2002 s.169 ff)

²¹ (Ferguson 1999, s.84)

²² (Beyer 1994 s. 26,42)

²³ Her finder jeg det dog vigtigt at understrege, at den skarpe distinktion mellem *Gemeinschaft* og *Gesellschaft*, som er blevet skitseret ofte må tages med forbehold, idet der ikke kan udelukkes at eksistere forskellige dimensioner af hvordan de to positioner kombineres, selvom den bagvedliggende tankegang er at udviklingen går fra *Gemeinschaft* mod *Gesellschaft* som telos.

defineres som en kulturelt betinget størrelse? Ifølge Therborn vil en afrikansk modernitet opstå der, hvor der sker en afsmittning af de moderne vestlige værdier på det afrikanske samfund. Et eksempel er de tilfælde, hvor den økonomiske og politiske elites aktører begynder at dirigere deres handlinger mod disse værdier.²⁴ Herimod kunne der selvfølgelig indvendes, at før et samfund kan klassificeres som moderne, bør der være foregået en dyberegående "omvendelse" end blot en omdirigering af værdier hos den herskende elite. Netop fordi der i et sådan samfund vil være mange elementer som langt fra afspejler de vestlige kulturelle værdier. Her vil både den traditionelle religion og den tilhørende kultur kunne anføres som eksempler. Ved en sådan indvending fastholdes moderniseringsteoriernes dikotomi mellem det moderne og traditionelle, hvormed traditionelle elementer fremstår som diskvalificerende for moderniteten, hvilket egentlig er inkommensurabel med empirien? For ved at iagttage den "moderne" vestlige verden, vil vi nemlig kunne iagttage fænomener, som nærmere burde karakteriseres som traditionelle end moderne. Knöbl fremhæver i denne sammenhæng USA som eksempel. USA benævnes ofte som den mest udviklede nation i verden, men faktisk påvirkes nationen af traditionelle elementer såsom det religiøse højres indflydelse på politikken og at demokratiet egentlig hviler på årgamle traditioner.²⁵ Dette eksempel illustrerer det problematiske i at fastholde det traditionelle som diskvalificerende for det moderne. Ligeledes er det en illustration på, at moderniteten ikke diskvalificeres ved at stå i et samtidighedsforhold mellem det moderne og traditionelle. Appliceres denne iagttagelse på en afrikansk kontekst, så finder jeg det plausibelt at tale om afrikansk modernitet, idet denne netop kan karakteriseres ved samtidigheden mellem det traditionelle og moderne. Dette finder jeg, idet flere afrikanske samfund netop afspejler vestlige værdier såsom individualisme, liberalisme og demokrati, men samtidig fastholder forskellige traditionelle elementer såsom traditionel religion og kultur. Afrikansk modernitet forstår jeg derfor som de vestlige værdier, der har haft en afsmittende effekt på det enkelte afrikanske samfund, parallelt med fastholdelsen af traditionelle elementer i det afrikanske samfund.

At fastholdelsen af en streng dualisme i modernitetsopfattelsen er empirisk inkommensurabel, finder vi yderligere ekspliciteret hos Ferguson, Comaroff & Comaroff og Ranger. Ferguson finder dette på baggrund af sine feltstudier i det zambianske kobberbælte. Comaroff & Comaroff fremkommer i deres opgør med denne ældre modernitetsopfattelse i stedet med en nyere, som

²⁴ (Therborn i Knöbl 2002 s.169ff)

²⁵ (Knöbl 2002, s.172)

understreger samtidigheden mellem det moderne og traditionelle.²⁶ Hos Ranger kommer det således til udtryk: *"the idea that so-called traditional cultural forms are in some way in "contradiction" with modern industrial society "belongs to a universe of inevitable transitions from one clear-cut type of society to another, a model which seemed convincing for a relatively brief moment of European industrialization but which now seems more and more the exceptions rather than the rule"*²⁷ Når det vestlige samfund og værdier således ikke længere er en almengyldig målestok for modernitet, bliver udfordringen at tænke modernitet på en ny og anderledes måde. Dette giver rum for at tale om afrikanske moderniteter, hvor den kraftige dualisme mellem det moderne og traditionelle er ophævet, således af forholdet imellem dem i stedet kan karakteriseres ved samtidighed. Dette finder vi uddybet hos den førnævnte Ferguson, som med flere eksempler fremhæver, at fastholdelsen af en streng dualisme er empirisk uholdbar.²⁸ Flere, heriblandt Ranger, er villige til at gå endnu længere og helt negligere dualismen. Ranger ser alene dualismen, som et produkt af den europæiske modernitetsdiskurs.²⁹ Ferguson ønsker derimod blot at finde en ny synsvinkel uden om det evolutionære, da han ikke vil afskrive dualismen helt. Dette virker for mig at se plausibelt, idet det kan være svært helt at negligere den dualisme som vitterligt eksisterer mellem det traditionelle og moderne. I stedet introducerer Ferguson begrebet "samtidighed", idet der ifølge Ferguson er empirisk belæg for, at moderniteten i Afrika strengt taget ikke følger et evolutionært skema, men i stedet er præget af en samtidighed mellem det traditionelle og moderne. Ved denne synsvinkel fastholdes dualismen, blot i en svagere form. Dette harmoniserer med den modernitetsforståelse, som ligger til grund for afhandlingen, således at der i afhandlingen vil blive taget hensyn til samfundets indre logikker og processer, og derfor vil dualismen og dermed det traditionelle/antikke ikke blive set som diskvalificerende, men som en del af en afrikansk modernitet. Dette giver for mig at se god grund til at tale om det afrikanske samfund som moderne.

3. Ghana

Deliveranceritualet er som nævnt udbredt i Ghana, hvorfor jeg finder det fornuftigt at redegøre for den socio-økonomiske og religiøse kontekst i landet, hvilket kan være med til at pege på deliveranceritualets betydning og placering.

²⁶ (Comaroff & Comaroff 1993, s.xi ff)

²⁷ (Ranger 1987, s.13 in Ferguson 1999, s.91)

²⁸ (Ferguson 1999, s.90)

3.1 Socio-økonomiske kontekst

Den ghanesiske befolkning var i juli 2004 estimeret til at udgøre ca. 20,76 millioner indbyggere. Disse er fordelt på 75 etnisk-sproglige grupperinger, hvor Ewe, Akan, Ga og Mossi udgør majoriteten.³⁰ I 1957 vandt Ghana sin selvstændighed og var på dette tidspunkt en af verdens førende kakaoproducenter og havde store forekomster af naturlige ressourcer. Som en af de rigeste kolonier, så Ghanas fremtid derfor ud til at være sikret. I 1982 kollapsede økonomien dog, og året efter så de ghanesiske ledere sig nødsaget til at lade Ghana indgå i verdensbankens og IMF's strukturtilpasningsprogrammer. Virkningerne af disse strukturtilpasningsprogrammer har i udgangspunktet været positive, idet det lykkedes at føre økonomien tilbage på sporet. Dog har strukturtilpasningerne haft en skyggeside. For det første ved, at den offentlige sektor har været udsat for store besparelser og set sig nødsaget til at indføre brugerbetaling, hvilket har haft store omkostninger for den almene ghaneser, idet mange ghanesere tjener mindre end en USD om dagen.³¹ En talværdi, som af økonomer er fastsat til at være kriteriet for den internationale fattigdomsgrænse – et udtryk for, at man kun akkurat er i stand til at få opfyldt de mest basale behov.³² Så selvom økonomien via strukturtilpasningsprogrammerne er blevet rettet op, så er den almene ghanesers økonomiske råderum og adgang til den tertiære sektor stærkt begrænset.

3.2 Religiøse kontekst

Hvad angår det religiøse tilhørsforhold, fordelte befolkningen sig i 2004 på følgende procentsatser. De kristne udgør 63 %, muslimerne 16 % og tilhængerne af traditionel religion 21 %.³³ Sammenligner man med tallene fra 1960, viser det en markant vækst for kristendommen i Ghana³⁴, hvor væksten i de NAP må tilskrives en betydelig rolle.

3.2.1 Missionskirkerne

På baggrund af koloniseringen har der fra begyndelsen af det 18. århundrede været missionskirker til stede i landet. De første store missionsekspeditioner ankom til Ghana mellem 1840 og 1873 og

²⁹ (Ranger 1987, s.13 in Ferguson 1999, s.91)

³⁰ (The World Factbook/Ghana: <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/> downloaded den 20.04.2005 ; Gifford 2004, s.1)

³¹ (Thomson 2000, s.181-7)

³² (Todaro 2000, s.49)

³³ (<http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/> downloaded den 21.04.2005)

³⁴ I 1960 var de tilsvarende tal: 43 % kristne, 12 % muslimer og 45 % tilhængere af trad. religion. (Gifford 1998, s.61)

var udsendt af de presbyterianske Basel og Bremen missioner.³⁵ På samme tid, i begyndelsen af 1840'erne, lancerede de engelske metodister ligeledes deres missionsekspeditioner. Og siden hen i begyndelsen af 1880'erne kom katolikkerne til.³⁶ Som før nævnt må det 20. århundredes missionskirker ifølge flere forskere tilskrives en betydelig rolle i den hastige kirkevækst blandt de NAP. Dette hænger sammen med den rationalisme, som mange af lederne i missionskirkernes er præget af. Mange af missionskirkernes ledere holder nemlig tanken om Satan og hekseri for overtro. Dette har fået mange ghanesere til at vende sig fra missionskirkerne og mod de NAP.³⁷ En forklaring på dette er, at de fleste ghanesere tager den afrikanske ånde verden seriøst. Derfor finder de de NAP for appellerende, idet disse netop er kendetegnet ved at regne den afrikanske ånde verden for virkelig.³⁸

3.2.2 De uafhængige kirker

Ifølge Asamoah-Gyadu, så regnes de uafhængige kirker som en del af den første bølge i den pentekostale opblomstring.³⁹ Af hensyn til afhandlingens omfang har jeg valgt at undlade diskussionen om en nærmere definition af de uafhængige kirker. For overblikkets skyld vil jeg dog kort anføre hovedtyperne. Overordnet set skelnes der mellem 3 former for uafhængige kirker; de etiopiske, zionistiske og spirituelle kirker, der alle definerer sig som uafhængige fra de europæiske missionskirker.⁴⁰ De sidstnævnte spirituelle kirker er den form for uafhængig kirke, som er mest udbredt i Ghana og kommer til udtryk i Sunsum sorè bevægelsen. Dette er en bevægelse, som fænomenologisk set både minder om de førnævnte zionistiske bevægelser, men har også en form for slægtskab med de spirituelle Aladura⁴¹ kirker, som stammer fra Nigeria.⁴² Omdrejningspunktet i

³⁵ (Sundkler & Steeds 2000, s. 202-208)

³⁶ (Sundkler & Steeds 2000, s. 715)

³⁷ (Gifford 1998, s.107), (Gifford 2004, s.87)

³⁸ Ifølge en undersøgelse fra 1999 med udgangspunkt i 1201 deltagere viste at 91,7 % af de adspurgte sagde ja til om spørgsmålet om hekseri var virkeligt. (Onyinah 2001, s.4)

³⁹ (Asamoah-Gyadu 2005, s.18)

⁴⁰ I de etiopiske kirker kan der spores et nationalistisk element, hvor der tages afstand til missionskirkernes kontrol med de afrikanske kirker. En del af den ideologiske baggrund findes i salme 68,31: "...Nubien skal løfte sine hænder til Gud.", hvor tanken er, at Nubien (de sorte afrikanere) er bestemt til at opfylde denne profeti. (Asamoah-Gyadu 2005, s. 22) De zionistiske bevægelser etymologi udspringer af en stræben efter et helligt land her på jorden – et Zion. En stræben som ofte blev forstået symbolsk og udsprang af den marginale position, som mange afrikanere var havnet i. De fleste zionistiske bevægelser er kendetegnet ved forskellige ritualer, spirituelle manifestationer såsom tungetale og helbredelser, og fælles for mange er, at de er koncentreret om et rituelt sted, som danner udgangspunkt for bevægelsen. (Comaroff 1985, s.166ff)

⁴¹ Aladura bevægelsen har sin oprindelse i Nigeria. Bevægelsen opstod i begyndelsen af 1920'erne, og selvom der også indenfor denne bevægelse hersker en vis diversitet er bevægelsen kendetegnet ved sin uafhængighed af missionskirkerne og dets fokus på lignende spirituelle manifestationer, som er karakteristisk for de zionistiske kirker. (Isichei 1995, s.279-283)

disse bevægelser er forskellige ritualer, spirituelle manifestationer såsom tungetale, helbredelser, uddrivelser, drømme, åbenbaringer og profetier, som alle er manifestationer af at være blevet besat af Helligånden, hvilket forklarer bevægelsernes etymologi – spirituelle kirker. Det er som sagt denne form for uafhængig kirke, som Asamoah-Gyadu finder betydningsfuld i forklaringen på den pentekostale opblomstring i Ghana også selvom der er væsensforskelle i spørgsmålet om anvendelsen af symbolske ritualer og påklædning. Overordnet betragtet er der et samstemmende fokus på mange af de samme fænomener såsom helbredelse, profetier, tungetale etc., hvorfor det giver god mening, at se bevægelsen som en forløber for de NAP.

3.2.3 De klassiske pinsekirker

Som den anden hovedstrømning anfører Asamoah-Gyadu de klassiske pinsekirker. Dette er en gruppe af vestligt relaterede kirker, som har deres udspring i den lokale kontekst, men som ret tidligt indledte tætte forbindelser til den vestlige pinsetradition.⁴³ I denne sammenhæng finder vi følgende kirker: Apostolic church, Christ Apostolic Church, Assemblies of God og som den sidste Church of Pentecost.⁴⁴ Kirker som i mere eller mindre grad har bidraget til fremvæksten af de NAP, ved at de har dannet grobund for dennes opblomstring, hvilket er kommet til udtryk ved et øget fokus på eksorcismen, som senere i de NAP har udviklet sig til et markant fokus på deliveranceritualet.

4 Deliverance

I dette kapitel vil jeg besvare følgende spørgsmål i problemformuleringen: Hvad er deliveranceritualet? I besvarelsen af dette spørgsmål, vil jeg foretage en redegørelse for deliveranceritualets historie med udgangspunkt i den foreliggende litteratur, hvorefter jeg vil foretage en nærmere redegørelse for selve ritualet.

4.1 Deliveranceritualets historie

Deliveranceritualet forefindes i store dele af den ghanesiske kristendom. Det har både fundet sin vej ind i missionskirkerne og de klassiske pinsekirker.⁴⁵ Dog har det eksplicit fundet indgang i de

⁴² (Asamoah-Gyadu 2005, s.21)

⁴³ (Asamoah-Gyadu 2005, s.23)

⁴⁴ (Gifford 2004, s.20)

⁴⁵ (Gifford 1998, s.99,106), (Asamoah-Gyadu 2005, s.165)

kirker, som er kendetegnet ved en karismatisk kristendomsforståelse heriblandt de NAP.⁴⁶ I følge Onyinah bør udbredelsen og populariteten af deliverancefænomenet i de karismatiske og NAP i Ghana ses på baggrund af udbredelsen af den klassiske pinsekristendom i begyndelsen af det 20. århundrede. Dette kan måske virke modsætningsfyldt, idet den klassiske pinsekristendom ikke har opmuntret til deliverance og har som sådan været modstandere heraf. I begyndelsen af det 20. århundrede var det i stedet karakteristisk for de klassiske pinsekirker at fokusere på andre fænomenologiske aspekter ved pinsekristendommen, såsom tungetalen, der var et bevis på, at man var blevet døbt med Helligånden. Aspekter hvortil også eksorcismen og helbredelser siden hen blev adderet.⁴⁷ Sammenhængen mellem udbredelsen af de klassiske pinsekirker og udbredelsen af deliveranceritualet kommer til udtryk gennem påvirkningen fra den amerikanske pentekostale vækkelsesbevægelse - Latter Rain. Latter Rain var en vækkelsesbevægelse indenfor den pentekostale verden, som påbegyndte sit engagement i landet i 1953, hvor hovedopfattelsen centreredes omkring den påstand, at troen var blevet kold i den pentekostale verden, hvorfor målet var at føre pinsebevægelsen tilbage til dens udgangspunkt – vækkelsen i Azusa street. Et af karakteristikaene for denne bevægelse var dets fokusering på deliverance og eksorcisme samt dens modstand mod kirkelig organisering. En af eftervirkningerne af dette var fremvæksten af lægfolk, som agerede som uddrivelsesprofeter eller profetinder på egen hånd løsrevet fra de klassiske pinsebevægelser, således at de fleste lægfolk som praktiserede eksorcisme havde forladt de klassiske pinsekirker ved udgangen af 1950'erne. Senere i 1970'erne og op gennem 1980'erne og 1990'erne foregik der en teologisering af eksorcismen under påvirkning af den amerikanskinspirerede fremgangsteologi og deliverancetænkningen fra Nigeria, således at deliverancetænkningen i denne periode nåede frem til den udtryksform vi finder i dag.⁴⁸ En af de første ghanesere, som beskæftigede sig med deliverance var Matthew Addae-Mensah. Addae-Mensah havde bragt denne tænkning med sig fra Nigeria i 1986 efter at have deltaget som elev på Idahosa's bibelskole. Efter hjemkomsten begyndte han at praktisere deliverance under inspiration fra USA ved den nordamerikanske forkynner Derek Prince og ligeledes ved den nigerianske forkynner: Emmanuel Eni hvis bog: *Delivered from the Powers of Darknes* spiller en central rolle.⁴⁹ I begyndelsen var praktiseringen af deliveranceritualet generelt meget uorganiseret, men

⁴⁶ (Gifford 1998, s.97)

⁴⁷ (Onyinah 2001, s.3ff)

⁴⁸ (Gifford 2004, s.85), (Onyinah 2001, s.3ff)

⁴⁹ (Gifford 1998, s.101), (Asamoah-Gyadu 2005, s.171)

efterhånden centreredes den omkring de såkaldte prayercamps⁵⁰, hvilke ofte var forbundet med de klassiske pinsekirker.⁵¹ Siden er fænomenet blevet spredt gennem forskellige tværkirkelige organisationer som for eksempel Scripture union, som har organiseret forskellige programmer til uddannelse og oplæring i deliverance, og er nu et velkendt fænomen i store dele af den ghanesiske kristendom, men i særdeleshed i de NAP.⁵²

4.3 Deliveranceritualet

I beskrivelsen af ritualet vil jeg tage udgangspunkt hos S.Y. Kwami i: *Deliverance Procedure, A handbook for Christian workers* (1993), der forefindes i uddrag i artiklen af Birgit Meyer.⁵³

Inden påbegyndelsen af selve ritualet gennemgår kandidaten en form for forberedelse. Dette foregår ved udfyldelsen af et spørgeskema om kandidatens baggrund, hvor formålet er at identificere de overnaturlige årsager, som er roden til kandidatens problem. Spørgeskemaet fungerer som udgangspunkt for et efterfølgende interviewforløb, der skal lede frem mod selve deliveranceritualet. Efter endt forberedelse gennemgår kandidaten selve ritualet enten ved en særlig kirkelig begivenhed eller på udvalgt sted.⁵⁴ Selve uddrivelsesprocessen inkluderer en syndsbeendelse fra kandidaten og en efterfølgende forsagelse af alle de identificerede pagter med det okkulte, som kandidaten måtte være involveret i.⁵⁵ Kwami inddeler deliveranceritualet i 7 niveauer, hvor niveauerne hver især er et udtryk for de elementer fra kandidatens fortid, som kan være årsag til kandidatens problemer.

Det første niveau er en befrielse fra ens *umiddelbare fortid*, som forstås som den tid, der ligger umiddelbart før den troendes omvendelse. I den forbindelse befries den troende fra amoralske og antisociale holdninger såsom pornografi, voldtægt, vrede, grådighed etc.

Det andet niveau er en befrielse fra *slægtens fortid*. En fortid som den troende stadig kan være under påvirkning af, idet det er en almen opfattelse, at man påvirkes af det, som ens forfædre har gjort tre generationer tilbage. Denne opfattelse kommer til udtryk ved, at man i en slægt iagttager et gentagen mønster fx ved at den samme familie bliver ramt af dårligdomme såsom, alkoholisme, død i en tidlig alder, mange aborter etc.. Ved sådanne tilfælde, anser man årsagen for at have sin rod i en

⁵⁰ Prayercamps fungerede som sagt ofte i forbindelse med de klassiske pinsekirker og var et sted, hvor de som plagedes med både sygdomme og personlige problemer kunne modtage "behandling" af kortere og længere varighed. Ligeledes var det et sted, hvor der blev foretaget deliverancesessioner for dem der måtte have brug for dette. (Meyer 1998 s.321)

⁵¹ (Gifford 2005, s.86)

⁵² (Gifford 1998, s.104), (Asamoah-Gyadu 2005, s.170)

⁵³ (Meyer 1998)

⁵⁴ (Onyinah 2001, s.6), (Meyer 1998, s.330)

⁵⁵ Pagterne angiver de elementer, som forbinder kandidaten med overnaturlige kræfter.

forbandelse man har fået del i ved kontakt med det overnaturlige. Kwami finder, at kontakten med det overnaturlige har fundet sted i forbindelse med indgåelsen af en blodpagt mellem en forfader og satanisk magt. Ligeledes anser Kwami også enhver forbindelse til den traditionelle religion, som havende indvirkning på situationen.

Det tredje niveau er en befrielse fra *okkulte bånd*, hvor andre religioner og filosofiske retninger afvises med begrundelsen om at disse benytter sig af det okkulte.

Som det fjerde niveau befries man fra *dæmonisk kontrol og indflydelse*. Til grund for dette ligger en opfattelse af, at en del af den omvendte stadigvæk kan være kontrolleret af okkulte magter, selvom at vedkommende allerede en gang har overgivet sig til kristendommen. Dette kan give sig udslag i overforbrug af mad, sex, drømme og følelser mod andre etc.

I det femte niveau betoner Kwami udfrielsen fra *kristne religiøse bånd*, hvilket er en hentydning til de denominationalister som hævder de kender den eneste vej til sandheden.

Det sjette niveau er en befrielse fra kronisk sygdom og afhængighed.

På det syvende og sidste niveau opfordrer Kwami folk til at være opmærksomme på at blive befriet fra de nedarvede *forbandelser*.⁵⁶

For at vende tilbage til beskrivelsen af ritualet, så vil der i de tilfælde, hvor kandidaten har været i forbindelse med det okkulte eller været involveret i andre religiøse forhold end kristendommen, være særlige forhold som gør sig gældende. Der vil der være to forudsætninger, som med nødvendighed må opfyldes førend udfrielsen kan finde sted. For det første må kandidaten mundtligt frasige sig sit tidligere engagement med det okkulte og andre religiøse forhold, og i tilfælde af engagement i forfædrekulten kræves der ligeledes en mundtlig forsagelse af de elementer, som måtte binde en. For det andet må der finde en symbolsk afbrænding sted af alle de rekvisitter, som for eksempel amuletter, bøger, smykker etc. som forbindes med det tidligere engagement. Denne afbrænding ledsages af en mundtlig afstandstagen til de krav som Satan eller dæmonerne måtte have til kandidaten eller de fænomener, som kandidaten har været involveret i såsom involvering i traditionelle *rites des passage* og andre former for stammeritualer.⁵⁷ Ligeledes må kandidaten tage afstand fra de traditionelle fænomener, som kandidaten måske ufrivilligt har deltaget i fordi han tilhører en specifik etnisk gruppe. Udfrielsen afsluttes med, at præsten tager autoritet *in the name of the blood of Jesus*. Derefter bindes og uddrives alle de kræfter, som måtte have dæmonisk indflydelse over de områder i kandidatens tilværelse, som er blevet afdækket på baggrund af det

⁵⁶ (Meyer 1998, s.323-26)

udfyldte spørgeskema.⁵⁷ Asamoah-Gyadu anfører i denne sammenhæng et eksempel: '*Spirit of (anger, suicide, prostitution, envy, masturbation, etc.), we come against you in the name of Jesus – Out! Out! Out! We despatch you to "the bottom of the sea", loose him/her in the Name of Jesus*'.⁵⁸ Som det sidste element i rituallet, efter at selve uddrivelseshandlingen er overstået, foregår der en instruktion af kandidaten/kandidaterne om, hvorledes de selv fremover kan foretage denne uddrivelse.⁵⁹

5. Ritualteori

Som en del af undersøgelsen af deliverancerituallets betydning og placering i de NAP i Ghana, har jeg valgt at inddrage en redegørelse for den ritualteori, der ligger til grund for den videre analyse af rituallet.

Ritualteori er en antropologisk og sociologisk videnskab og anses for at have begyndt med William Robertson Smith (1846-1894). Smith fandt rituallet som en levende rite, hvor essensen i rituallet ikke var at mediere en kontakt mellem mennesket og det transcendent, men nærmere for at opretholde en form for equilibrium til beskyttelse af samfundets velfærd.⁶⁰ Dog er Smith's ritualforståelse kun en ud af mange, for som Bell anfører, så er det ritualteoretiske felt kendetegnet ved en stor kompleksitet med et væld af teorier, meninger og holdninger.⁶¹ Som eksempel vil jeg fremhæve den strukturel-funktionalistiske skole. Ritualforståelsen hos disse forskere har været grundet på en opfattelse af rituallet, som en afspejling af samfundet, hvor rituallet opfattes som en nøgle til en dybere samfundsforståelse.⁶² Denne ritualforståelse har siden været under kritisk behandling, hvor særligt Victor Turner har været toneangivende.

Af hensyn til afhandlingens omfang har jeg i analysen valgt at koncentrere mig om Victor Turner, velvidende, at det uden tvivl både ville være interessant og relevant at inddrage andre ritualteoretikere. Som udgangspunkt for den ritualteoretiske analyse af deliverancerituallet, har jeg valgt Victor Turners teoretisering over begreberne *anti-structure*, *liminal* og *cummunitas*.

⁵⁷ (Meyer 1999, s.199)

⁵⁸ (Asamoah-Gyadu 2005, s. 188ff)

⁵⁹ (Asamoah-Gyadu 2005, s.187ff)

⁶⁰ (Asamoah-Gyadu 2005, s.187-8), (Meyer 1998, s. 337ff), (Onyinah 2001, s.6-7)

⁶¹ (Nielsen 2004, s.23ff)

⁶² (Bell 1997, s.x)

⁶³ (Nielsen 2004, s.26)

5.1 Victor Turner

Turners anvendelse af anti-strukturen ekspliciteret ved liminaliteten og *communitas*, er primært forbundet med reference til såkaldte oprindelige samfund.⁶⁴ Dog har Turner projekteret sine iagttagelser ud på andre genstandsfelter, således at Turners teorier, nærmest er at betragte som et universelt paradigme. Selv definerer Turner ritualet således: "*prescribed formal behaviour for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or powers*".⁶⁵

For Turner er ritualet, i modsætning til den strukturel-funktionalistiske skole, mere end en afspejling af samfundet. Ritualet har ontologisk status, og afspejler således ikke alene overfladen af de fundamentale sociale processer, men indgår i de sociale processer og det sociale liv.

5.1.1 Anti-structure

I udgangspunktet fungerer ritualet, som et udtryk for anti-struktur ved at være en aktiv protest mod de eksisterende sociale strukturer, som defineres således: *Social structure is "all that which holds people apart, defines their differences, and constrains their actions"*⁶⁶. Dette kommer til udtryk ved, at ritualet udløser en form for aktivitet, der transcenderer begrænsningerne i den sociale distinktion ved at generere nye former for fællesskab, ordninger og sociokulturelle kulturer, som vil gennemsyre hverdagens sociale liv. Denne forståelse af ritualet betegner Turner som en *anti-struktur*. På den måde bidrager ritualet til forandringer og er en del af samfundets forandringsproces.⁶⁷ Som en del af forandringsprocessen, må ritualet derfor, som Turner hævder, tilskrives en form for ontologi, idet det spiller en fundamental rolle i det sociale liv og kan således ikke reduceres til at være en afspejling af samfundets normer.

5.1.2 Liminalitet

Liminalitet er en dimension ved anti-strukturen. En del af inspirationen hertil henter Turner fra Arnold van Genneps bog *Les Rites des Passage*.⁶⁸ Van Gennep behandler der med udgangspunkt i det magisk-religiøse aspekt overgangen fra et rum til et andet, hvor et aspekt herved er grænsedbrydningen mellem to forskellige rum. Mest kendt er hans overvejelser om de

⁶⁴ (Turner 1982b, s.44)

⁶⁵ (Turner 1967, s.19 i Alexander 1991, s.13)

⁶⁶ (Turner 1974, s. 274 i Alexander 1991, s.35)

⁶⁷ (Alexander 1991, s.1), (Nielsen 2004, s.28)

⁶⁸ (Turner 1969, s.94)

grænsebrydninger, som forbindes med det personlige og sociale område. Det er de brydninger som finder sted ved fødslen, puberteten, bryllup og døden, hvilke alle er faser eller rettere grænser i ethvert samfund. Disse brydninger er omgæret med rituel aktivitet, som kan opdeles i tre led: A. en adskillelsesfase, B. en tærskel eller "liminalfase" og C. en genforeningsfase.⁶⁹

Det er denne liminalfase, som Turner tager op og anvender som et universelt paradigme til belysning af forskellige kulturelle fænomener. Liminaliteten refererer til ritualets suspendering af de socio-kulturelle kategorier og strukturer, hvilket efterfølges af en kreativitet, hvori der skabes en strukturel flertydighed. Dette er egentlig en videreudvikling af van Genneps teori om overgangsritualet, hvor Turner har observeret, at ritualet ikke kun er adskillelse, men også transition og endnu mere potentialitet. Dette kommer til udtryk ved, at Turner ser den liminale fase, som et sted hvor kandidaterne løsriver sig fra hverdagens sociale strukturer inden de i genforeningsfasen på ny indtræder i den sociale struktur. "Rummet" mellem disse to faser finder Turner interessant, idet han i dette "rum" finder potentialitet for opkomsten af en ny struktur, hvor ønsker, begær, hypoteser og muligheder legitimeres og hvor kandidaterne kan eksperimentere med kulturen.⁷⁰

5.1.3 Communitas

Forholdet mellem liminaliteten og communitas er kendetegnet ved forskellighed. Hvor liminaliteten primært udtrykker sig kognitivt i form af innovativ tænkning hos den enkelte, så er communitas mere en modalitet af socialt samvær, der er kendetegnet ved en relationel kvalitet. Communitas refererer til det umedierede, direkte og egalitære fællesskab som kendetegner liminaliteten i modsætning til den oprindelige sociale struktur, der er kendetegnet ved fremmedgørelse, distance og ulighed. Liminaliteten er en forudsætning for communitas, idet suspenderingen af de strukturelle bånd først må finde sted, inden communitas kan fremkomme med en kritik af uligheden i den sociale struktur.⁷¹

For Turner er communitas ikke noget, som tilfældigt dukker op ved opførslen af ritualer. Det er et helt centralt og oprindeligt væsenstræk ved mennesket, som han betegner: *das Urgund*. Dette væsenstræk ved mennesket forhindres i at kunne udfolde sig i kulturen, ved at kulturen fungerer som et fængsel, der fastholder mennesket i fastlåste statushierarkier og fremmedgørelse. Som en vej

⁶⁹ (Nielsen 2004, s.26)

⁷⁰ (Turner i Alexander 1991, s.29ff)

til det oprindelige, kommer ritualet derved til at spille en væsentlig rolle ved at suspendere de strukturelle bånd, som kandidaten måtte erfare i sin hverdag og dernæst bidrage med dannelsen af nye fællesskabsstrukturer. Communitas er derfor en vigtig del af antistrukturen, idet det er en hjælp til mennesket, således at det kan finde tilbage til dets "Urgund" ved at bryde kulturens bånd og i mere eller mindre grad internalisere nye værdier eller rettere oprindelige værdier.⁷² Eller sagt på en anden måde, så leverer ritualet kandidaten en form for genoprettelse, ved at lade ham indtræde i kosmos eller rettere vende tilbage til det oprindelige. At dette ikke kun gør sig gældende i de såkaldte oprindelige samfund, men nærmere må betegnes som et universelt fænomen, viser Turner ved at pointere at, Communitas også omfatter randgrupper eller marginaliserede i ethvert tænkeligt samfund. I *The Ritual Process – Structure and Anti-structure* nævner Turner blandt andet Bob Dylan, millenaristiske bevægelser og franciskanermunke som eksempler herpå.⁷³

I redegørelsen for communitas identificerer Turner tre forskellige former. For det første identificerer han de spontane/eksistentialt, for det andet de normative og for det tredje det ideologiske.⁷⁴ På baggrund af afhandlingens begrænsede omfang, har jeg valgt at koncentrere mig om den ideologiske form for communitas. Denne form for communitas definerer Turner som en utopisk model, der forsøger at gentage erfaringen af den spontane communitas i sociale reformer. Dette kommer til udtryk ved, at de spontane communitas essentielt set forekommer at være i modsætning til strukturen og vil derfor ikke komme til udtryk i institutionaliserede former. Med tiden foreligger der dog en mulighed for, at der finder en organisering og institutionalisering sted ved forsøg på at bevare det spontane på en mere eller mindre permanent basis. I udgangspunktet vil de ideologiske communitas dog indføre en form for ideelt strukturløst domæne.⁷⁵ Hvad angår forekomsten af ideologiske communitas, så finder Turner, at de eksempelvis viser sig i de historiske religioner, hvor særligt den pentekostale kristendom må fremhæves, som et spontant og ideologisk communitas ekspliciteret ved tanken om Gudsriget, som et anti-rige til det sekulære samfund, men også den generelle modstand mod organisering, som man finder udtrykt der.⁷⁶

⁷¹ (Turner 1974, s.52 i Alexander 1991, s.34)

⁷² (Turner i Alexander 1991, s.40ff)

⁷³ (Turner 1969, s.94ff)

⁷⁴ (Turner 1969, s.132)

⁷⁵ (Turner 1969, s.134)

⁷⁶ (Turner 1982b, s.49)

5.2 Applikation

Turners ritualdefinition kan fint applikeres på deliveranceritualet, hvad angår referencen til troen på mystiske væsener eller magter. Troen på mystiske væsener og magter udgør nemlig en væsentlig del af ritualet. Til illustration herfor har jeg valgt at fremhæve et citat fra Kwami: Citatet viser, at selve bevæggrunden for at indlade sig på deliveranceritualet ligger i den forestilling, at mennesket befinder sig på en slagmark mellem to overnaturlige positioner: ...*The battleground is your soul. Satan will attack your mind every day. He will invade your will with disobedience. Each time you disobey God you fall into Satan's snare. You don't need a new birth all over again for restoration. You need forgiveness or APHESIS (which is deliverance), in order to come out of his snare. Without this continuous deliverance of your soul, you cannot grow into maturity.*⁷⁷ Som det fremgår af citatet, så er det de overnaturlige kræfter der spilles ud mod hinanden i ritualet. Hvad referencen til tro på mystiske væsener og magter angår, finder jeg derfor, at Turners ritualdefinition kan appliceres på deliveranceritualet.

Der er dog et andet forhold i Turners definition, som er lidt mere vanskeligt. Det handler om ritualets formalitet. For mig at se, er der ingen tvivl om, at der eksisterer en form for formalitet i deliveranceritualet. Spørgsmålet går på om det er tilstrækkelig formelt til, at det vil kunne indesluttet af Turners definition? Jeg finder, at både Asamoah-Gyadu, Meyer og Onyinah anfører, at der i forbindelse med udførelsen af deliveranceritualet ofte forekommer en forberedelse kort forinden selve ritualet ved, at kandidaten udfylder et spørgeskema som hjælp til den der måtte diagnosticere kandidaten og derved *identificere* akilleshælen.⁷⁸ Dette vidner for mig at se om, at der eksisterer en form for formalitet. Et aspekt ved ritualet, som også angiver ritualets formalitet er de elementer som indgår i ritualet. Her finder jeg tre elementer, som indgår i de tre kilder jeg har haft tilgængelig. For det første foregår der en *forsagelse* ved, at kandidaten tager afstand fra de elementer, som han/hun måtte være tilknyttet, der har forbindelse til det overnaturlige. Dette følges nogle gange op med en afbrænding af div. amuletter, fetich, der ligeledes forbinder kandidaten med de magter, som er identificeret som problemets årsag. For det andet, så indtræder der en *intervention* fra præstens eller seancelederens side ved, at denne med guddommelig autoritet uddriver eller rettere ophæver den besættelse og bundethed kandidaten måtte være hindret af. For det tredje så vil der, inden selve seancen ophører, foregå en *instruktion* af kandidaten/kandidaterne

⁷⁷ (Kwami 1993, in Meyer 1998 s. 322)

⁷⁸ (Asamoah-Gyadu 2005, s.185), (Meyer 1998, s.329), (Onyinah 2001, s.6)

om, hvorledes de selv fremover kan foretage denne uddrivelse.⁷⁹ Forekomsten af disse samstemmende elementer i forskellige sammenhænge, viser at ritualet udtrykker formalitet, hvorfor jeg finder, at ritualdefinitionen dermed kan anvendes på deliveranceritualet.

Del II

I denne del af afhandlingen vil jeg foretage en besvarelse af problemformuleringens spørgsmål om deliveranceritualets tolkning. Som nævnt i indledningen har jeg valgt at tage udgangspunkt i en sociologisk/antropologisk betagtningsmåde ved både at inddrage ritualteorien og modernitetsdiskussionen, hvorefter jeg vil påbegynde den teologiske analyse.

6. Rituallet som et instrument

Hvad angår den sociologisk/antropologiske betagtningsmåde, har jeg valgt at se på deliveranceritualet som et instrument til at navigere i spændingen mellem tradition og modernitet ud fra applikationen af Turners ritualteori på deliveranceritualet og ved inddragelse af Birgit Meyer med udgangspunkt i hendes artikel fra 1998: *"Make A complete Break with the Past"*.

6.1 Applikation af Turners ritualteori

6.1.1 Deliverance som anti-struktur

Tager man udgangspunkt i den tolkning, som Birgit Meyer anfører, at en af årsagerne til deltagelsen i deliveranceritualet er ønsket om, at blive et autonomt moderne individ, så er deliveranceritualet et udmærket eksempel på en antistruktur i henhold til Turners ritualteori.

I rituallet brydes alle bånd til traditionen og de undertrykkende statushierarkier. Det sker med en eksplicit reference til overnaturlige magter, som herved bliver symbolet på det traditionelle. Bruddet med disse og den tilknyttede praksis, opfattes som en måde hvorpå kandidaten er i stand til at blive et moderne autonomt individ, hvorfor ritualet derfor kan forstås som et udtryk for anti-struktur.⁸⁰ Baggrunden for opfattelsen om, at vejen til et moderne autonomt individ går gennem et brud med traditionen, må findes hos de pietistiske missionærer, som kom til Ghana i midten af det 19. århundrede. Disse identificerede, på baggrund af den kosmiske kamp mellem Gud og Satan, ved

⁷⁹ (Asamoah-Gyadu 2005, s. 187-8), (Meyer 1998, s. 337ff), (Onyinah 2001, s.6-7)

⁸⁰ (Meyer 1998, s.339-40)

ankomsten til Ghana, ghanesernes traditionelle religion med et bagvedliggende satanisk agentur.⁸¹ Denne tanke finder vi uddybet hos Meyer, som påpeger, at dæmoniseringen fandt sted som en følge af den modernitetsdiskurs, som missionærerne var præget af. Dette kom for det første til udtryk ved missionærernes tidsopfattelse, hvor livet til forskel fra det traditionelle ikke blev opfattet som en kontinuitet af gamle traditioner og overleveringer, men derimod på baggrund af nuet, hvor tiden opfattedes som lineær og progressivt fremadskridende. En tidsopfattelse som kan karakteriseres som analog med modernitetens tidsopfattelse, hvor nuet tilskrives normativitet og fastholdes ved gentagen brud med fortiden.⁸² Ved omvendelsen til pinsekristendommen placeres den pinsekristne ifølge Meyer i denne tidsopfattelse, hvor omvendelsen forstås ud fra moderne termer som udvikling og fortsat fornyelse, og dermed eksplicit et brud med traditionen.⁸³ For det andet, så indsættes konvertitten, som en følge af omvendelsen, ligeledes i en kontekst med en anden personopfattelse, hvor man med udgangspunkt i den protestantiske arv, fokuserede på det frie og uafhængige subjekt, hvilket ligeledes er analog med modernitetens personopfattelse og i modsætning til en traditionel personopfattelse, hvor personen opfattes med udgangspunkt i kollektivet. I den forbindelse er det dog vigtigt at være opmærksom på, at selvom det overvejende er det kollektive, som betones, så vil det være en overdrivelse at påstå, at der ikke eksisterer former for individualisme i de traditionelle samfund. Dog finder jeg det plausibelt at konkludere, at fokus på individet ikke er tilnærmelsesvis så markant, som i modernitetsopfattelsen. Ritualer forstås derfor som antistruktur til den traditionelle struktur, og som et instrument til at navigere i spændingen mellem tradition og modernitet.

6.1.2 Deliverance og Liminal

Liminalitet indbefatter som nævnt en suspendering af de sociokulturelle kategorier og strukturer. Suspendingen optræder så vidt jeg kan se på to niveauer: Et begrebsligt og et praktisk niveau.

Først og fremmest indtræder suspendingen på det begrebslige niveau på baggrund af omvendelsen til pinsekristendommen, der følger forud for deliveranceritualer. Omvendelsen fungerer i denne sammenhæng som en "conceptual treatment".⁸⁴ Den omvendte placeres i en klar og gennemskuelig verden, hvor det bliver "klart", at der bagved den synlige verden foregår en kosmisk dualistisk

⁸¹ (Meyer 1999 s.52)

⁸² (Meyer 1998, s.317-18ff)

⁸³ (Habermas in Meyer 1998, s.317)

kamp mellem Gud og Satan, som den troende er placeret i. I dette nye "verdensbillede" indgår dæmoniseringen af traditionen, idet man anser den for værende en del af et sataniskagentur, som den omvendte derfor må tage afstand fra. På den måde bliver Satan gennem omvendelsen en forklaringsnøgle til afstandstandstagningen til traditionen. På det praktiske niveau i ritualet finder der, foruden denne begrebsdannelse, også en konkret suspendering af de traditionelle kategorier og strukturer sted, idet det sataniskeagentur – de dæmoniske magter konfronteres og uddrives, hvormed kandidaten sættes fri. Det har dog vist sig, at være vanskeligt at fastholde bruddet med fortiden og samtidig fastholde den moderne diskurs, idet den troende i hverdagen ofte er i berøring med det traditionelle. Så selvom ønsket er at blive moderne, så er vejen dertil præget af ambivalens, hvilket forklarer behovet for en gentagelse af ritualet.

6.1.3 Deliverance og Communitas

Applikationen af Turners teori på deliveranceritualet viser ligeledes, at ritualet tilbyder afrikanerne et konkret alternativ til de undertrykkende fællesskabsstrukturer der er karakteristisk for den udvidede familie. Den rituelle communitas vil i denne sammenhæng bidrage til skabelsen af en strukturel flertydighed heriblandt egale fællesskabsstrukturer. Dette finder jeg sandsynligt på baggrund af det forhold som Onyinah anfører om nogle af deliveranceritualets implikationer. Han finder: *many new people, from top government officials to the very low in society, join the pentecostal churches and other churches through the 'witchdemonology' ministry.*⁸⁵ Dermed mødes mennesker fra forskellige statushierarkier i et miljø, hvor der lægges vægt på det egale fællesskab. For som Marshall-Fratani anfører det, på baggrund af sine etnografiske studier i Nigerian, så er det karakteristisk for pinsekristendommen at lægge vægt på det egale fællesskab: *...one finds a surprising degree of egalitarianism in the congregations. Calling each other 'brother' and 'sister, members appear to have put aside, to some extent, the usually pronounced respect for social status found in the Yoruba culture.*⁸⁶ En lignende betragtning finder vi også hos Newell der i sin analyse af karismatiske fællesskaber, når frem til den samme konklusion. I disse fællesskaber vægtliggес en egalitet, hvor de troende omtales som egale overfor hinanden på baggrund af det faktum, at de på lige fod er deltagere i "Gudsriget" - der er ingen forskel.⁸⁷ Dette er ligeledes en illustration på

⁸⁴ I opgaven forstås "conceptual treatment", som en begrebsmæssig bearbejdning af den kaotiske verden, hvor den omvendte får en ny optik til at anskue verden med.

⁸⁵ (Onyinah 2001, s.9) Witchdemonology er et metabegreb for den kontekst af forskellige verdensbilleder og tankegods, som Onyinah finder deliveranceritualet indgår i.

⁸⁶ (Marshall-Fratani 1994, s.224)

⁸⁷ (Newell 1997 s.134)

genoprettelsen – tilbagevendelsen til det oprindelige - til *das Urgrund*. Dette viser, at ritualet vel og mærke bidrager til en afstandstagen til traditionen, men at det ikke i udpræget grad bidrager til den individualisering af den enkelte pinsekristne, som Meyer fremhæver i sin analyse, idet der som en del af *communitas* indgås nye former for fællesskab – en tanke som ligeledes kommer til udtryk hos Englund & Leach: *The discontinuity that does emerge in the second birth separates the person from those who have not been born again, but it does so by reconstituting the person in other social relationships.*⁸⁸

I denne form for fællesskab ligger der et potentiale for forandring, som med tiden kan danne præcedens for konstituering af andre fællesskabsstrukturer i samfundet og dermed bidrage til nyskabelsen af mere egale fællesskabsstrukturer. Dog bør konstitueringen af disse strukturer tages med et vist forbehold, for som nævnt hos Marshall-Fratani ovenfor, så tilsidesættes de traditionelle sociale statushierarkier kun i en vis udstrækning. Forbeholdet kommer ligeledes til udtryk i en kontekst påvirket af den amerikansk inspirerede fremgangsteologi, hvor fokus lægges på den enkeltes muligheder for at opnå større velsignelse, velstand, succes etc. Når det er sagt, så vil der i de NAP alligevel blive fokuseret på oprettelsen af egale fællesskabsstrukturer, hvorfor ritualet stadig må opfattes som et instrument til konstitueringen af disse.

Turner opererer med tre forskellige former for *communitas*. Jeg har dog valgt at fokusere på den ideologiske form, da det er denne form, som bidrager mest til forståelsen af ritualet. Denne form for *communitas* defineres som en utopisk model, der forsøger at gentage erfaringen af den spontane *communitas* i sociale reformer, hvilket kommer til udtryk ved, at de spontane *communitas* essentielt set forekommer at være i modsætning til strukturen. Dette finder jeg både ved, at deliveranceritualet optræder som en modsætning til den traditionelle struktur, idet den giver mere rum for den enkelte og at der ligeledes gives rum for sociale reformer ekspliciteret ved konstitueringen af nye og egale fællesskabsstrukturer. Med tiden foreligger der dog en mulighed for, at der finder en institutionalisering sted ved, at der forsøges at bevare det spontane på en mere eller mindre permanent basis, hvilket med tiden vil omdanne anti-strukturen til struktur. Dette finder jeg allerede er ved at finde sted ved den stigende formalisering af ritualet, som jeg har iagttaget. I udgangspunktet vil de ideologiske *communitas* dog indføre en form for ideelt strukturløst domæne,

⁸⁸ (Englund & Leach 2000, s.235)

hvilket også var tilfældet ved udgangen af 1950'erne, hvor deliverancefænomenet blev løsrevet fra de klassiske pinsekirker under påvirkning af Latter Rain.

Jeg har således argumenteret for, at Turners ritualteori kan appliceres på deliveranceritualet ved, at ritualet kan opfattes som en antistruktur til de traditionelle sociale strukturer. Ligeledes har jeg vist, at ritualanalysen kan appliceres på modernitetsdiskussionen, ved at ritualet kan opfattes som et instrument til at navigere i spændingen mellem tradition og modernitet, idet det suspenderer de traditionelle strukturer og dermed giver rum for, at den enkelte kan blive et moderne individ. Der er dog nogle problemer forbundet med denne opfattelse. For selvom applikationen af ritualteorien viser, at ritualet kan opfattes som et instrument til at håndtere spændingen mellem tradition og modernitet, så har det været med udgangspunkt i opfattelsen af, at tradition og modernitet er to modsatrettede størrelser. Det forklarer derfor ikke behovet for gentagen deliverance, på andre måder end at det viser, at vejen til modernitet er karakteriseret ved ambivalens.⁸⁹ Ser man i stedet det moderne og traditionelle som præget af samtidighed, så giver det et bredere perspektiv i forståelsen af deliveranceritualet. Jeg vil derfor vende mig mod Birgit Meyer, som for mig at se netop bidrager med denne indgangsvinkel i sin analyse af deliveranceritualet.

6.2 Ritualet som et instrument

Den generelle spænding i det ghanesiske samfund mellem det traditionelle og moderne består i to modsatrettede strømninger. Den ene er påvirket af globaliseringen og søger at leve op til dagsordenen, som sættes af en vestlig modernitetsdiskurs. Den anden har forsøgt at bevare forbindelsen til det traditionelle ved at profilere 'den nationale arv' ved at genindføre og vække traditionelle fester til live. Bevæggrunden for dette har været et forsøg på at undgå, at den ghanesiske kultur skulle opsluges af vestlige værdier.⁹⁰ Det er i denne spænding mellem det globale og traditionelle, vi finder de NAP, der til forskel fra andre kirkeretninger i Ghana tager afstand til traditionen.⁹¹ Baggrunden for denne afstandstagen må ses på baggrund af bevægelsernes førnævnte tidsopfattelse, personopfattelse og dæmonisering af traditionen, som er fremkommet under

⁸⁹ Det viser sig at være vanskeligt at forklare behovet for gentagen deliverance vha. ritualteorien. Ved en teologisk tilgang forekommer det en anelse lettere, idet der i en pietistisk teologisk tradition, som de pentekostale kirker i Ghana må anses for at stå i qua missionærernes teologiske arv, opereres med en forestilling om syndighed, som et menneskeligt grundvilkår, der vanskeligt slippes, men hvor man iterativt i bekendelsen af synden og tilgivelsen opnår mulighed for fred.

⁹⁰ (Meyer 1998, s.316-7)

⁹¹ (Meyer 1998, s.317)

inspiration af de protestantiske missionærer. Bruddet med traditionen har, som nævnt haft vanskelighed ved at rodfæste sig hos konvertitterne, idet de i hverdagen konfronteres med fænomener og skikke, som er forbundet med det traditionelle. Et eksempel på dette finder jeg hos Meyer i hendes bog *Translating the Devil* (1999): *Though the Christian nuclear family may be an ideal for many...many woman have to rely on their own paternal families for shelter or assistance in times of need. Often this situation results in physical and psychological problems which the woman are inclined to attribute to evil familial spirits.*⁹² Dette er en illustration på, at vejen til at blive moderne er ambivalent. Ifølge Meyer er det netop denne ambivalens, som angribes i deliveranceritualet. Dette kommer til udtryk på to måder. For det første ved, at ritualet giver kandidaten mulighed for at løsrive sig fra traditionen og nærme sig det moderne ideal. For det andet ved, at ritualet også forholder sig til det traditionelle, ved at inddrage det.

At vejen mod det moderne er så vanskelig og ambivalent, skyldes for mig at se, at de pinsekristne stadig er funderet i en vestlig modernitetsdiskurs, hvor tradition og modernitet opfattes som modsatrettede størrelser, hvorfor forholdet til det traditionelle yderlig problematiseres. Et lignende fænomen finder jeg hos Ferguson, der på baggrund af sine feltstudier anfører: *Listening to informants discuss the contrasts between "the village" and "the town", or "African tradition" versus "European modernity", I often had the unsettling sense that I was listening to an out-of-date sociology textbook. It became clear that even if modernization theory had had its day at the level of social theory, it would still require to be attended to as ethnographic datum.*⁹³

Ritualet leverer dermed en kontekst, som er nært forbundet med de pinsekristnes hverdag, og er dermed en omgåelse af det pentekostale ideal, i og med det traditionelle inddrages på "acceptabel" vis ved, at kandidaten fordres til at ransage sig selv for forbindelser til det traditionelle, som derefter fjernes under selve ritualet. En håndtering af det traditionelle, som Meyer betegner, som en dialektisk proces bestående af erindring og glemsel: *"what is at work here is a dialectics of appropriation and rejection of "the past" ... " a practice of remembering in order to forget"*⁹⁴

Dette underbygger min antagelse om, at der, til trods for den umiddelbare strenge dualisme mellem det moderne og traditionelle i de NAP's fokusering på et *"complete break with the past"*, også på et

⁹² (Meyer 1999, s.208)

⁹³ (Ferguson 1999, s.84)

⁹⁴ (Meyer 1998, s.332)

dybere plan hersker en form for samtidighed. På den baggrund finder jeg det derfor mere plausibelt at se omvendelsen og deliveranceritualet som en pendulerende bevægelse, frem for at se det som en progressivt fremadskridende bevægelse, der er forankret i en evolutionær diskurs. Ved iterativt at vende tilbage til det traditionelle i en proces bestående af erindring og glemsel, bliver dette en nøgle til at overleve spændingen mellem det moderne og traditionelle. Deliveranceritualet er således en af de måder hvorpå de NAP i Ghana, tilbyder den enkelte pinsekristne en begrebsmæssig forståelse og optik til at kunne orientere sig i et samfund som befinder sig i spændingen mellem tradition og modernitet.

Der er dog et problem forbundet med Meyers tilgang til analysen af deliveranceritualet og den ghanesiske pinsekristendom, idet hun primært iagttager ritualet og omvendelsen ud fra en modernitetsdiskurs, hvor spørgsmålet om et eventuelt eksistentielt/religiøst forhold hos ghaneserne kun berøres perifert.⁹⁵ Dermed overser hun for mig at se væsentlige aspekter ved både pinsekristendommen og ved deliveranceritualet. Denne kritik finder jeg også hos Englund og Leach, der har en bredere tilgang til den afrikanske pinsekristendom og på den baggrund netop kritiserer Meyer, for at hun i blandt andet *Translating the Devil* (1999) og *"Make a complete break with the past"* (1998), har organiseret sin etnografi således, at hun har underordnet sit materiale en typisk moderne meta-narrativ.⁹⁶ Dette er for Englund og Leach blandt andet kommet til udtryk i analogien mellem omvendelsen og modernitetsopfattelsen.⁹⁷ Men heller ikke de kommer for mig at se tæt nok på i deres analyse af den afrikanske pinsekristendom, idet de heller ikke inddrager teologien i deres analyse, hvilket jeg finder er på sin plads, når det nu er en teologisk forankret bevægelse der optræder som genstandsfelt. Det er netop på den baggrund, jeg har valgt at anlægge en teologisk vinkel i analysen af ritualet, hvilket jeg vil gå nærmere ind i efter perspektiveringen nedenfor.

Til forsvar for Meyer vil jeg dog hævde, at hun ikke tankeløst applicerer modernitetsdiskussionen på Ghana, men at hun netop viser, at de NAP i deliveranceritualet har et instrument til at takle den spænding, der eksisterer mellem tradition og modernitet i de pinsekristnes hverdag. Så selvom der er nogle problemer forbundet med Meyers analyse, så finder jeg det alligevel plausibelt at fastholde hypotesen om ritualet som et instrument, idet det peger på deliveranceritualets store betydning og centrale placering i de NAP ved at den transcenderer spændingen mellem tradition og modernitet.

⁹⁵ (Meyer 1998, s. 317)

⁹⁶ (Englund & Leach 2000)

⁹⁷ (Englund & Leach 2000, s. 234)

6.3 Perspektivering

En anden mulig tilgangsvinkel til forståelsen af deliveranceritualet, kunne være at se det som en mulig anti-struktur til det omgivende ghanesiske samfund. Det er alment kendt, at de NAP leverer alternativer til social organisation. Det kunne imidlertid være interessant at undersøge i hvor høj grad disse alternativer reelt set har nogen indflydelse på den sociale organisation i det omgivende ghanesiske samfund eller om disse alternativer blot er reduceret til det kirkelige regi? Ligeledes kunne det være interessant at undersøge deliveranceritualet som en mulig anti-struktur til de klassiske pinsekirker. Dette kunne både være relevant og interessant tilgangsvinkel, idet meget tyder på, at dette forhold også har betydning. Blandt andet har den selvbevidste vækkelsesbevægelse Latter Rain givet udtryk for, at troen i de klassiske pinsebevægelser var blevet kold, hvorfor den ville føre pinsekristendommen tilbage til dets udgangspunkt. Dette er blandt andet kommet til udtryk ved bevægelsens modstand mod kirkelig organisering, hvilket på mange måder har bidraget til deliverancetænkningens løsrivelse fra de klassiske pinsekirker. Et interessant fænomen, som jeg af hensyn til opgavens omfang desværre må lade ligge.

At se ritualet som et instrument til at navigere i spændingen mellem det traditionelle og moderne giver for mig at se god mening, dog vil man ved et overdisponeret fokus på modernitetsdiskursen i spændingen mellem det traditionelle og moderne overse noget af den holistiske tankegang, som mange afrikanere er præget af. Dette ekspliciteres også i Meyers artikel, hvor afrikanernes tænkning vedrørende spørgsmålet om forholdet mellem sygdom og dæmoni kun berøres perifert. Et forhold som ellers udgør en stor del af det teologiske fundament for de NAP i Afrika. Jeg vil derfor i næste kapitel indlade mig på en teologisk analyse og tolkning af deliveranceritualet, da jeg formoder, at denne tilgangsvinkel vil kunne kaste yderligere lys over deliveranceritualet i spændingen mellem tradition og modernitet.

7 Teologisk analyse

Baggrunden for anvendelsen af en teologisk vinkel i analysen af deliveranceritualet, finder jeg som nævnt i det forhold, at denne tilgang er forholdsvis underbelyst selvom der de seneste år er fremkommet mere fokus på området. Ved at anlægge en teologisk indfaldsvinkel i stedet for blot en sociologisk og antropologisk, forventer jeg dermed at opnå et større indblik i de bagvedliggende religiøse forhold, hvilket vil bidrage med en ny forståelse af ritualet og de processer, som knytter sig dertil. Som en del af den teologiske analyse af ritualet, har jeg valgt at besvare følgende

spørgsmål: Hvilken teologi ligger til grund for rituallet? Hvilke andre ekstrateologiske elementer kan identificeres i rituallet? Disse spørgsmål skal lede frem til en større forståelse af rituallet i spændingen mellem tradition og modernitet og dermed bidrage til en større forståelse af rituallets betydning og placering i de NAP.

7.1 Ritualets teologiske fundamentet

Når der blandt forskere, heriblandt Paul Gifford og Asamoah-Gyadu, tales om afrikansk pinseteologi, fremhæves blandt andet fremgangsteologien, healing and deliverance teologien og ligeledes den amerikanske eksorcismes indgang i de NAP i Ghana. Derfor finder jeg det naturligt at undersøge om den grundlæggende teologiske observans, som kan iagttages i rituallet, vidner om en påvirkning netop herfra. I den forbindelse vil det være relevant at nævne, at disse tre kristendomsopfattelser ikke er de eneste, der har haft indflydelse på deliverancerituallet, som Meyer påpeger, ved at understrege missionskirkernes og de klassiske pinsekirkers indflydelse på deliverancerituallet. Af hensyn til afhandlingens omfang har jeg valgt at afgrænse mig til at behandle de tre ovenfor nævnte typer. I det følgende vil jeg derfor først redegøre for de centrale aspekter i de tre respektive teologier, hvorefter jeg vil forsøge at identificere dem i selve rituallet og dets kontekst.

7.1.1 Fremgangsteologi

Fremgangsteologien⁹⁸ har sin oprindelse i USA. Den opstod i slutningen af 1960'erne frem til begyndelsen af 1970'erne og har sit omdrejningspunkt omkring de to nordamerikanske forkyndere Kenneth Hagin og Kenneth Copeland. Selvom fænomenet i begyndelsen var et nationalt fænomen, udviklede det sig hurtigt til at blive et transnationalt fænomen, med et karakteristisk amerikansk islæt.⁹⁹ I den forbindelse er det vigtigt at notere sig, at den måde hvorpå fremgangsteologien fremtræder, er afhængig af den givne kontekst, således at der er forskel på den udgave af fremgangsteologien, vi finder i Vesten, Afrika og i det sydøstlige Asien.¹⁰⁰ I redegørelsen for fremgangsteologien har jeg valgt at tage udgangspunkt i den vestlige form for fremgangsteologi, idet det primært er den, som har været med til at forme mange af de NAP gennem de utallige af besøg nordamerikanske forkyndere har aflagt Ghana sideløbende med den mængde af litteratur, som

⁹⁸ Det som vi i Danmark kalder for fremgangsteologi, er det som i den engelske terminologi benævnes Faith eller Prosperity gospel.

⁹⁹ (Gifford 2001 s.62-65; Coleman 2000 s.27)

¹⁰⁰ (Coleman 2000 s.35ff)

er blevet distribueret og solgt.¹⁰¹ Dette valg kunne man opponere imod, da det på mange måder ville være oplagt, at tage udgangspunkt i en afrikansk udgave for fremgangsteologi. Men når jeg har valgt at tage udgangspunkt i den vestlige udgave, skyldes det, at fremgangsteologien er opstået og udviklet i USA. Jeg finder det derfor mest hensigtsmæssig at tage udgangspunkt i den, da det er i kølvandet af denne de andre former for fremgangsteologi er opstået.

Antropologi

Det første aspekt ved fremgangsteologien er dens karakteristiske antropologi, som Lydholm regner for selve grundlaget for hele teologien.¹⁰² Fremgangsteologien lærer en tredeling af mennesket, hvor der skelnes mellem menneskets ånd, sjæl og legeme, således at det egentlige menneske ifølge Hagin bedst forstås som ånd, der har en sjæl og bor i en krop.¹⁰³ Ånden er stedet for kontakten med Gud, hvor sjælen bedst opfattes som stedet for følelserne og tankerne mens kroppen regnes for at være et hus eller en skal for ånden. Denne antropologi danner basis for en skarp demarkation mellem det åndelige og overnaturlige på den ene side og det fysiske og naturlige (sjælelige/kropslige) på den anden side. Ved omvendelsen er det ånden som genskabes og som derefter optræder i harmoni med Gud og er på dennes side i kampen mod synden og Satan, der dominerer det fysiske og dermed også i det sjælelige/kropslige.¹⁰⁴ En konsekvens af denne antropologi er derfor det sjælelige/kropsliges åbenhed for dæmonisk indflydelse og besættelse. Dette viser baggrunden for den store fokusering på dæmonuddrivelse, som er karakteristisk for de kirker og bevægelser, som er påvirket af fremgangsteologien.

Kosmologi

Den udtalte dualisme i fremgangsteologien hænger i nogen grad sammen med fremgangsteologiens kosmologi, som kommer til udtryk hos Hagin. Denne opererer med to magter, som kæmper om herredømmet i verden: Gud og denne verdens fyrste Satan, således at alle begivenheder i den fysiske verden skyldes en forandring eller indgreb fra den åndelige verden.¹⁰⁵ Som en kasterbold mellem disse to poler befinder mennesket sig og er konstant under angreb fra dæmoner, således at alt, som minder en smule om ondskab og dårlighed straks forbindes med dæmonisk kausalitet. Denne tankegang er for tilhængere så konkret, at der for eksempel er sygdomsånden der regnes som

¹⁰¹ (Gifford 2001, s.62-65)

¹⁰² (Lydholm 1991, s.19)

¹⁰³ (Hagin 1982b i Christensen 1991, s.46)

¹⁰⁴ (Lydholm 1991, s.19-20)

¹⁰⁵ (Hagin i Hansen 1991, s.126)

årsag til sygdom, kleptoman-ånder som årsag til tyveri og fattigdom skyldes ligeledes satanisk indflydelse.¹⁰⁶

Autoritet

Spørgsmålet om autoritet er ligeledes et af de centrale aspekter ved fremgangsteologien. Den bagvedliggende tanke er, at autoriteten, som Lydholm anfører, bedst karakteriseres ved - delegeret magt. Forstået på den måde, at Jesus efter at være steget til himmels uddelegerede sin autoritet til de efterladte i den kosmiske kamp mod djævelen.¹⁰⁷ Dette får indflydelse i tilfælde af sygdom, idet den troende, qua den guddommelige autoritet, således skulle være i stand til at byde sygdomsånderne forlade personen og dermed ikke længere være afhængig af Guds indgriben. Samtidig får det også betydning for tilegnelsen af den guddommelige velsignelse. Tanken er, at siden ophøret af lovens forbandelses ved Jesu død, er der kun velsignelse tilbage til den troende i både åndelig, sjælelig og fysisk forstand. Måden hvorpå velsignelserne tilegnes er igen gennem anvendelsen af den uddelegerede autoritet, som herved også bliver et instrument til velstand og succes.¹⁰⁸

Som opsummering og udgangspunkt for analysens videre forløb, har jeg derfor valgt at følge definitionen hos Paul Gifford: *According to the faith gospel, God has met all the needs of human beings in the suffering and death of Jesus Christ, and every Christian should now share the victory of Christ over sin, sickness and poverty. A believer has a right to the blessings of health and wealth won by Christ, and he or she can obtain these blessings merely by a positive confession of faith.*¹⁰⁹

Fremgangsteologien og de nyere afrikanske pinsekirker

Fremgangsteologiens indgang i de NAP i Ghana er sket gennem litteraturspredning og anvendelsen af forskellige medier fra begyndelsen af 1980'erne ved primært nordamerikanske forkyndere, som Kenneth Hagin, Kenneth Copeland, Oral Roberts og T.L. Osborn.¹¹⁰ Fremgangsteologiens øgede betydning siden 1980'erne er, særligt kommet til udtryk i dens påvirkning af de NAP, hvilket har resulteret i en øget fokusering på succes. Dette er blandt andet kommet til udtryk i mange af navnene på de NAP, Fx: *Winners Chapel, The triumphant Christian Centre og Power Chape etc.*¹¹¹

¹⁰⁶ (Olsen 1991, s.100)

¹⁰⁷ (Lydholm 1991, s.25)

¹⁰⁸ (Christensen 1991, s.128)

¹⁰⁹ (Gifford 2004 s.48)

¹¹⁰ (Asamoah-Gyadu 2005, s.204), (Gifford 2004, s.49)

¹¹¹ (Gifford 2004, s.44)

Ligeledes har den øgede fokusering på succes afsat et evident aftryk i det offentlige rum. Gifford fremhæver i denne sammenhæng eksempler på alle de posters og stickers, der findes overalt. Fx: *'Unstoppable Achievers', 'I am a Winner' og 'My God is able; more than able' etc.*¹¹² Påvirkningen er dog primært foregået gennem forkyndelsen, og som eksempel på dette vil jeg fremhæve et citat fra den ghanesiske forkynner Mensa Otabil, der med al tydelighed illustrerer, noget af det, som er på spil i de NAP: *God did not create you with failure in mind, but succes.*¹¹³ Denne tankegang er blot et eksempel og findes uddybet og udtrykt i mange af de NAP, selvom der eksisterer forskellige variationer og måder at kommunikere vejen til at opnå succes på.¹¹⁴

Fremgangsteologien og deliveranceritualet

I undersøgelsen af deliveranceritualet for eventuelle fremgangsteologiske elementer, vil jeg tage udgangspunkt i de tre centrale teologiske aspekter i den vestlige udgave for fremgangsteologi og undersøge om der skulle være overensstemmelser mellem dem og den teologi, som kommer til udtryk i deliveranceritualet.

Antropologi

Den skarpe dualisme mellem det åndelige og fysiske (sjælelige/kropslige), og dermed åbningen for dæmonisk indflydelse på det sjælelige/kropslige plan finder jeg også tydeligt udtrykt i den antropologi, som ligger til grund for deliveranceritualet. Også deliveranceeksponenten Kwami opererer med en tredeling af mennesket i ånd, sjæl og legeme, og skelner på samme måde skarpt mellem det åndelige og fysiske plan. Frelsen henlægges alene til det åndelige område, således det kun er ånden, som frelses. Og som i den fremgangsteologiske antropologi er også her det fysiske plan åbent for dæmonisk indflydelse - en indflydelse, som dog brydes ved deliverance.¹¹⁵ At det er en fremgangsteologisk antropologi, som er på spil i deliveranceritualet, finder jeg ligeledes ved, at deliverance for mange ikke er en engangsforeteelse. Det viser sig både ved, at omvendte pinsekristne vender tilbage til ritualet, men også ved, at kandidaterne under afslutningen af ritualet instrueres i at kunne foretage deliverance på egen hånd.¹¹⁶ Baggrunden herfor skyldes, at frelsen som nævnt foregår på det åndelige plan, og at det forhåndenværende altid er åbent for dæmonisk indflydelse også selvom kandidaten lige er blevet udfriet. Med udgangspunkt i fremgangsteologien

¹¹² (Gifford 2004, s.44)

¹¹³ (Otabil in Brouwer et al. 1996, s.172)

¹¹⁴ (Brouwer, Gifford, Rose 1996, s.172)

¹¹⁵ (Kwami 1993 i Meyer 1998, s.322)

vil dette altså sige, at baggrunden for deliverance skyldes den særlige form for antropologi som kommer til udtryk hos både klassiske nordamerikanske forkyndere og Kwami.

Kosmologi

Hvad angår kosmologien, er der flere samstemmende elementer som gentages i deliveranceritualet. Ifølge Meyer, er deliverance et udtryk for en åndelig kamp mellem Gud og Satan.¹¹⁷ En daglig kamp som ifølge Kwami indledes ved omvendelsen til pinsekristendommen og foregår i menneskets sjæl, hvor Satan forsøger at lokke den kristne til fald.¹¹⁸ Dette stemmer overens med den bagvedliggende antropologi. Til forskel fra den vestlige udgave af fremgangsteologien opdeles sjælen indenfor deliveranceteologien i tre områder: Forstanden, følelserne og viljen - områder, som Satan vil sætte ind med sine dæmoniske angreb.¹¹⁹ Det er derfor også inden for disse områder, at uddrivelsen henlægges, hvilket afspejles i de 7 forskellige niveauer, som Kwami nævner og som er refereret tidligere i afhandlingen.¹²⁰ Ligesom i den vestlige udgave af fremgangsteologien, så er det min opfattelse, at ændringerne på det fysiske plan forklares med forandringer og indgreb, som foregår på det åndelige plan. Dette finder jeg ved, at alle de destruktive og negative sider, som står i vejen for udfoldelsen af et liv i fremgang og succes ligeledes dæmoniseres og som et resultat heraf må uddrives i deliveranceritualet.

Autoritet

Autoritetsbegrebet som det kommer til udtryk i deliveranceritualet minder ligeledes om autoritetsbegrebet i den vestlige udgave af fremgangsteologien. Det finder jeg både ved præstens intervention under selve dæmonuddrivelsen, hvor han under afslutningen tager autoritet *in the name of the blood of Jesus*, hvorefter alle de dæmoniske kræfter, som måtte have indflydelse bindes og uddrives,¹²¹ og som før nævnt anfører Asamoah-Gyadu i denne sammenhæng et eksempel: *'Spirit of (anger, suicide, prostitution, envy, masturbation, etc.), we come against you in the name of Jesus – Out! Out! Out! We despatch you to "the bottom of the sea", loose him/her in the Name of Jesus'*.¹²² Ligeledes finder jeg også tanken om den uddelegerede autoritet ved instruktionen og forberedelsen af kandidaterne, idet de instrueres i at kunne foretage deliverance på egen hånd efter

¹¹⁶ (Meyer 1998, s.322)

¹¹⁷ (Meyer 1998, s.321)

¹¹⁸ (Kwami 1993 i Meyer 1998, s.322)

¹¹⁹ (Kwami 1993 i Meyer 1998, s.322)

¹²⁰ se side 12ff

¹²¹ (Asamoah-Gyadu 2005, s.188)

behov. Begge aspekter er et udtryk for forestillingen om, at den troende for del i den delegerede magt til at tage autoriteten og uddrive de ånder, som måtte være en trussel og problem for et liv i velsignelse og succes. Det har dog på grund af kildernes beskaffenhed været vanskeligt at finde noget, som minder om at tage autoritet over velsignelsen, således at man kan styre de positive kræfter. Deliveranceritualet handler, for mig at se, mest om at maksimere sit liv ved at nedtone eller rettere fjerne det negative – det som er en hindring for et liv i velsignelsen og succes. Grundlæggende er det dog det samme, som er på spil, idet det handler om at få så godt et liv som muligt.

Der er altså flere stamstemmende elementer mellem den vestlige udgave af fremgangsteologien og den teologi, som kommer til udtryk i deliveranceritualet. Der er dog for mig at se også enkelte forskelle. For det første, fokuseres der i deliveranceritualet meget på kandidatens relation til det traditionelle, hvilket kommer til udtryk i forbindelse med udfyldelsen af spørgeskemaet forud for selve ritualet og i flere af de niveauer, som Kwami nævner, som områder hvor det dæmoniske kan finde indgang hos kandidaten, hvor der derfor er brug for deliverance.¹²³ Et fokus, som jeg ikke har kunnet finde i den vestlige udgave af fremgangsteologien. I stedet finder jeg det forklaret, om end i nogen tendentiøs grad, hos Meyer, som anser det negative fokus på det traditionelle have sit udgangspunkt i den pietistiske arv, som missionærerne medbragte, der analog med den klassiske modernitetsdiskurs dæmoniserede traditionen, hvor bruddet med traditionen og vigtigheden deraf fremhævedes.¹²⁴ Et andet element, som jeg ikke finder i den vestlige udgave af fremgangsteologien, men derimod i deliveranceritualet, er et fokuset på forbandelser. Hos Kwami kommer dette til udtryk både på det andet og syvende niveau.¹²⁵ For det tredje, opereres der i den vestlige udgave af fremgangsteologien med en form for ”positive thinking”, hvilket ifølge Brandon bundet i en form for ’what you say is what you get’ filosofi på baggrund af den tanke, at man som skabt i Guds billede har fået magt over skabningen ved anvendelse af sproget.¹²⁶ Denne form for tænkning har jeg vanskeligt ved at finde i deliveranceritualet. Derimod vil den både kunne findes hos Mensa Otobil og Nicolas Duncan-Williams, der repræsenterer andre dele af de NAP i Ghana.¹²⁷

¹²² (Asamoah-Gyadu 2005, s.187)

¹²³ (Meyer 1998, s.326)

¹²⁴ (Meyer 1999, s.83-111)

¹²⁵ (Kwami i Meyer 1998, s.323ff)

¹²⁶ (Coleman 2000, s.28)

¹²⁷ (Coleman 2000, s.33)

Dette fokus på det fortidige og traditionelle, samt fokuset på forbandelser tillige med det, som man kunne karakterisere som positiv tænkning og, tyder på, at selvom man i deliveranceritualet kan spore en påvirkning fra en vestlig udgave af fremgangsteologien, må der være mere og andet på spil i ritualet, end at ritualet blot er en klon af en vestlig fremgangsteologi. Spørgsmålet må derfor gå på hvilke andre teologiske elementer, der så kan have indvirkning på ritualet?

7.1.2 Nordamerikansk eksorcisme

Den anden teologiske strømning, som, jeg finder, har haft væsentlig indflydelse på deliveranceritualet er den, som Michael W. Cuneo kalder for amerikansk eksorcisme.¹²⁸ Cuneo finder, at denne bevægelse er udsprunget af den karismatiske fornyelsesbevægelse, der også benævnes neo-pentekostalismen, som opstod i slutningen af tressernes middelklasse i USA. I begyndelsen var bevægelsen kendetegnet ved ekstatiske religiøse manifestationer på baggrund af den skelsættende begivenhed: Dåben med Helligånden. Cuneo finder ligeledes, at man med tiden i disse kredse opdagede, at ikke alt var fryd og gammen efter dåben med Helligånden, således at folk som en reaktion herpå begyndte at vise underlige symptomer, hvortil der ikke varede længe før man begyndte at indføre forskellige former for eksorcisme, idet man identificerede symptomerne med dæmonisk indflydelse.¹²⁹ Denne bevægelse tog fart i slutningen af tresserne og centreredes omkring de to forkyndere Don Basham og Derek Prince.¹³⁰ Hovedindholdet i denne teologi centrerer sig om en skelnen mellem besættelse og undertrykkelse. Denne skelnen åbner op for det forhold, at selvom sande kristne ikke fuldt ud kan dæmonbesættes, så er det muligt, at dele af deres liv vil kunne undertrykkes af dæmoner. Ligeledes opereres der i denne bevægelse med muligheden for, at kristne kan være underlagt forbandelser af forskellig art, når modgangen i livet melder sig.¹³¹ Selve dæmonologien minder tilnærmelsesvist om dæmonologien i den vestlige udgave i fremgangsteologien, hvor dæmonologien er kosmologisk forankret, således at mennesket bedst opfattes som en kampplads mellem Gud og Satan, hvor de kristne udgør en fare mod det sataniske kongedømme, som derfor prøver at tage magten i de kristnes liv. Selve eksorcismeteologien er dog udviklet af Prince, på baggrund af de erfaringer han har gjort sig som præst ved en pinsekirke i USA.¹³²

¹²⁸ (Cuneo 2001)

¹²⁹ (Cuneo 2001, s.42)

¹³⁰ (Cuneo 2001, s.100)

¹³¹ (Onyiah 2004, s.334)

Nordamerikansk eksorcisme og de nyere afrikanske pinsekirker

Påvirkningen af de NAP er primært foregået gennem Derek Prince, som siden 1970 har haft en væsentlig indflydelse gennem tætte personkontakter, litteraturspredning og div. fremstød.¹³³ Onyinah finder, at hovedessensen i den nordamerikanske eksorcisme appellerer til et afrikansk verdensbillede og at teologien på den måde er indoptaget af de NAP og i dag blandt andet kommer til udtryk i deliveranceritualet.¹³⁴ Her finder jeg, at Onyinah berører et væsentlig område i behandlingen af de NAP i Ghana og i forklaringen på deres popularitet. For i netop denne appel til et afrikansk verdensbillede kommer nogle af lighederne til udtryk, hvilket jeg vil vende tilbage til i afsnittet om healing and deliveranceteologien.

For at vende tilbage til den nordamerikanske eksorcisme, så opereres der med forbandelser. Indholdet i denne doktrin centrerer sig omkring de nedarvede forbandelser (ancestral curse), hvor tanken er den, at konsekvenserne af de synder, som forfædrene begik, indfinder sig hos efterkommerne. Konsekvenserne i den enkeltes liv giver sig blandt andet udslag i kroniske og arvelige sygdomme, allergi, unaturlig død etc..¹³⁵ – Et element som de NAP har taget til sig.

Nordamerikansk eksorcisme og deliveranceritualet

For mig at se er der ingen tvivl om påvirkningen fra den nordamerikanske eksorcisme på deliveranceritualet. Dette finder jeg i to forhold. For det første finder jeg det på baggrund af de lighedspunkter, som optræder i antropologien, ved at der også i den amerikanske eksorcisme eksisterer en tanke om, at kristne kan de undertrykkes så meget af dæmoner, at der er brug for uddrivelse. Et forhold som allerede er blevet behandlet i gennemgangen af fremgangsteologien og som jeg ikke vil gå mere ind i her. For det andet kommer det til udtryk i teologiens fokusering på forbandelsers indflydelse på den kristne, der som en konsekvens heraf har brug for uddrivelse. Dette fænomen finder som sagt sted i deliveranceritualet og er et af de grundlæggende aspekter ved deliveranceritualet, og som nævnt har jeg ikke har kunnet tilbageføre det til en vestlig udgave for fremgangsteologi, hvorfor jeg finder det plausibelt at regne den nordamerikanske eksorcisme for at have haft sin påvirkning her. Når jeg nu således kan identificere overensstemmelser mellem antropologien og synet på forbandelsers indflydelse på den kristne og deliveranceritualet, finder jeg

¹³² (Cuneo 2001, s.93)

¹³³ (Asamoah-Gyadu 2005, s.170)

¹³⁴ (Onyinah 2004, s.334-5)

¹³⁵ (Onyinah 2004, s.336)

det plausibelt, at den teologi, som ligger til grund for den nordamerikanske eksorcisme også har haft indflydelse på deliveranceritualet. Dog finder jeg i den forbindelse det relevant at nævne, at fokuset på forbandelsen ikke nødvendigvis behøver at stamme fra den nordamerikanske eksorcisme, men i lige så høj grad kan være et element fra det traditionelle verdensbillede, som er blevet indoptaget af de NAP, og at man på den baggrund nærmere burde tale om, at den teologi, som ligger til grund for ritualet har været genstand for en tosidig påvirkning både fra den traditionelle religion og den nordamerikanske eksorcisme i fokuset på forbandelser. Denne tilgang finder jeg videre belyst hos Brouwer et al., der siger: *These two strands- the African and the Western - reinforce one another, feed off one another, and in certain circles tend to coalesce...Undoubtedly the U.S. charismatic demonology has considerable harmony with traditional African beliefs; but the demonology of Africa's contemporary charismatic churches may well be getting its special character through the power of American literature.*¹³⁶

7.1.2 Healing and deliverance teologi

Grunden til at jeg har valgt at inddrage denne approach er, at den tager udgangspunkt i den afrikanske kontekst i modsætning til de to andre teologiske strømninger, som i udgangspunktet er vestlige. I redegørelsen for Healing and deliverance teologien har jeg valgt at tage udgangspunkt hos Asamoah-Gyadu.¹³⁷

Asamoah-Gyadu anlægger en anden vinkel end for eksempel Meyer i behandlingen af deliverance, ved at udvide definitionen til også at omhandle healing, således at: *Healing and deliverance provide the ritual context for articulating a response to the inevitable shortfalls existing in the 'redemptive uplift' expected to accompany new life in Christ. If such transformation does not yield results in terms of victory over sin and prosperity in life, it is thought that evil powers might be hampering one's progress.*¹³⁸ På baggrund af denne forståelse definerer han Healing and Deliverance konstellationen således: *The deployment of divine resources, that is, power and authority in the Name or Blood of Jesus – perceived in pneumatological terms as the intervention of the holy spirit – to provide release of demon-possessed, demon-oppressed, broken, disturbed and troubled persons, in order that victims may be restored to 'proper functioning order', that is, to 'health and*

¹³⁶ (Brouwer et al. 1996, s.170)

¹³⁷ I afhandlingen har jeg valgt at anvende den engelske terminologi, idet der ikke forekommer en entydig dansk oversættelse.

¹³⁸ (Asamoah-Gyadu 2005, s.164)

*wholeness'; and, being thus freed from demonic influence and curses, they may enjoy God's fullness of life understood to be available in Christ.*¹³⁹ På baggrund af Asamoah-Gyadus forståelse og definition af deliverance, finder jeg en sammenhæng mellem deliverance og soteriologien¹⁴⁰ i de NAP, hvorved det eksistentielle/religiøse aspekt ved ritualet fremhæves.

Denne sammenhæng finder jeg understreget i deliverancerituallets rolle som en rituel kontekst til de fænomener, som i healing and deliveranceteologien knytter sig til Kristusbegivenheden. I healing and deliveranceteologien står Kristus begivenheden centralt, idet det er på baggrund af denne, at selve teologien udfolder sig. Da soteriologien centrerer sig omkring Kristusbegivenheden, så opfattes frelsen primært som omhandlende et åndeligt og fysisk velbefindende, hvor deliverance i den sammenhæng nærmest skildres som et instrument til at sikre den troende del i den "*fullness of life*", der derved akkompagnerer den omvendte.

I healing and deliveranceteologien tolkes lidelsen ligeledes på baggrund af Kristusbegivenheden, således at lidelsen identificeres med det onde, som må helbredes eller uddrives, idet det er en hindring for et åndeligt og fysisk velbefindende, som den pinsekristne har krav på ved omvendelsen. Dette viser den vægt som helbredelse og uddrivelse tilskrives og som derfor må opfattes som værende en del af soteriologien, idet et åndeligt og fysisk velbefindende netop indbefatter befrielsen fra sygdom og dæmonisk undertrykkelse. Dette ekspliciteres ved de NAP's fokusering på Jesus og apostlene i evangelierne og Acta, hvor befrielsen forstås som værende et vigtigt aspekt ved deres virke. Som eksempel fremhæves Acta 8, 5-8.¹⁴¹

Ved at levere en rituel kontekst til healing and deliveranceteologien, berører rituallet netop de eksistentielle forhold hos kandidaten, der forklarer hvorfor der lægges så megen vægt på helbredelsesaspektet i de NAP og som derfor også med nødvendighed må spille en rolle for den teologi, som kommer til udtryk i deliverancerituallet. Selv Paul Gifford, som ellers primært fokuserer på det socio-økonomiske aspekt ved de NAP, finder at deliverance i forbindelse med helbredelse spiller en væsentlig rolle.¹⁴² På den baggrund kan det godt undre en, at Meyer i sin behandling af rituallet, kun perifert berører dette spørgsmål. Både hvad angår idet eksistentielle

¹³⁹ (Asamoah-Gyadu 2005, s.165)

¹⁴⁰ Ved soteriologien forstår jeg læren om Jesu Kristi frelsesværk og dets betydning for verden. (Teologisk ordbog 1999, s.136)

¹⁴¹ (Asamoah-Gyadu 2005, s. 166)

¹⁴² (Gifford 2004, s.86)

forhold hos kandidaten, men også hvad angår den centrale rolle som helbredelse spiller i deliveranceritualet.

Det kan midlertidigt være vanskeligt at skelne mellem Asamoah-Gyadus tolkning af deliveranceritualets konstituerende teologi og så den vestlige udgave af fremgangsteologien, idet begge teologier er centreret omkring dæmonologi og opnåelse af velsignelse her og nu, således at de dæmoner som måtte være en hindring for opnåelsen af velsignelsen uddrives med autoritet i Jesu navn. Der er dog enkelte teologiske aspekter ved healing and deliverance, som adskiller sig fra fremgangsteologien i og med der fokuseres på det, som Asamoah-Gyadu anfører i sin definition om deliveranceritualets formål: *...in order that victims may be restored to 'proper functioning order', that is, to 'health and wholeness'; and, being thus freed from demonic influence and curses, they may enjoy God's fullness of life understood to be available in Christ.*¹⁴³ Så vidt jeg ser det, så handler deliveranceritualet ifølge Asamoah-Gyadu primært om at genoprette en form for orden og kan dermed opfattes som en teologisk pendant til den sociologiske tolkning, som den kommer til udtryk hos Turner, hvor ritualet netop bidrager til skabelsen af nye fællesskabsstrukturer og internaliseringen af de oprindelige værdier. Sagt på en anden måde, at deliveranceritualet bliver et instrument til at navigere i kaos, hvilket kommer til udtryk i godt helbred, og det som Asamoah-Gyadu betegner som *'wholeness'*, og befrielsen fra de livstruende kræfter, som dæmonerne er et symbol på.

Opfattelsen af deliveranceritualet, som et instrument til at navigere i kaos, er for mig at se et godt eksempel på en opfattelse af deliveranceritualet, der er forankret i et traditionelt afrikansk verdensbillede centreret omkring en holistisk religionsopfattelse. Jeg er dog ikke helt enig i Asamoah-Gyadus anliggende om at lade den karismatiske kristendom i Ghana ekspliciteret ved blandt andet healing and deliveranceteologien optræde, som et udtryk for afrikansk kristendom. Baggrunden for hans position, er at Asamoah-Gyadu ikke finder healing and deliveranceteologien som et nyt fænomen i Ghana, men derimod som et af Sonsum soré bevægelsens karakteristika.¹⁴⁴ Jeg vil dog i dette henseende forholde mig skeptisk, idet sammenfaldet mellem antropologien i den vestlige udgave af fremgangsteologien og den teologi, der kommer til udtryk i deliveranceritualet, tyder på at fremgangsteologien har haft en væsentlig indflydelse på healing and deliveranceteologien. Hermed vil jeg ikke udelukke, at den lokale traditionelle opfattelse af religion

¹⁴³ (Asamoah-Gyadu 2005, s.165)

og anden påvirkning fra den lokale kontekst, har haft indflydelse på soteriologien, tværtimod mener jeg at dette har været tilfældet, hvilket jeg vil vende tilbage til nedenfor.

Denne opfattelse af deliveranceritualet divergerer midlertidig med Paul Gifford's opfattelse af deliverance, idet han anser deliverance for at være en reaktion på, at fremgangsteologiens manglende gennemslagskraft.¹⁴⁵ Muligvis har han ret, jeg finder dog ikke at argumentet er tilstrækkeligt plausibelt, idet deliveranceteologien og fremgangsteologien, som nævnt spiller på mange af de samme strenge, i hvert fald teologisk set, hvorfor man derfor ikke kan sige, at det ene fænomen har afløst det andet. I stedet vil jeg nærmere som Birgit Meyer hævde følgende: *...the prospect of prosperity is made to depend on deliverance.*¹⁴⁶ For derved fremhæves årsagen til en fejlslagen succes, og ligeledes de kræfter, som måtte forhindre en potentiel succes.

7.2 Sammenfatning

Det viser sig altså, at der i undersøgelsen af den teologi, som ligger til grund for deliveranceritualet både kan identificeres teologiske elementer fra den amerikansk inspirerede fremgangsteologi, den amerikanske eksorcisme og ligeledes fra healing and deliveranceteologien, som Aamoah-Gyadu har valgt at lade fremtræde, som et udtryk for afrikansk kristendom.

I min analyse af den teologiske baggrund for deliveranceritualet er der dog et vigtigt religiøst område jeg har ladet stå uberørt, nemlig det traditionelle religiøse spørgsmål. Jeg vil derfor i det følgende fokusere på dette felt, da jeg mener det kan bidrage væsentligt til en øget forståelse af spændingen mellem det traditionelle og moderne i de NAP.

7.3 Deliveranceritualets ekstrateologiske elementer

Da jeg antager, at der i den teologi, som ligger til grund for deliveranceritualet indgår elementer, som har et lignende sidestykke i den lokale religion, vil jeg undersøge om deliveranceritualet udover at være stærkt vestligt inspireret også har sine rødder i den lokale kontekst. I undersøgelsen vil jeg først inddrage soteriologien med fokus på opfattelsen af deliveranceritualet, som et instrument til at navigere i kaos. På baggrund af afhandlingens begrænsede omfang har jeg valgt at undlade emner som forbandelser og ligheden mellem traditionelle religiøse ledere og de der udfører

¹⁴⁴ (Asamoah-Gyadu 2005, s.165)

¹⁴⁵ (Gifford 2005, s.85ff)

deliverance. Emner som ligeledes ville havet kaste yderligere lys over den påvirkning, som deliveranceritualet antageligvis har fået fra den lokale traditionelle religion.

Soteriologien

Soteriologien er for mig at se et tegn på, at den teologi, som kommer til udtryk i deliveranceritualet måske har flere afrikanske træk end man umiddelbart skulle tro.

Dette finder jeg for det første ved, at soteriologien i healing and deliverance teologien er holistisk i sin orientering. Dette finder jeg ved at sammenligne soteriologien med en generel opfattelse af afrikansk religion, som er holistisk orienteret, som det kommer til udtryk hos Parrat: *For common people, however, religion is largely the means of reinforcing life, of proper precautions against powers which might destroy them...Health and wholeness is a legitimate concern of the African. Salvation therefore to the African is a matter of the here and now.*¹⁴⁷ Det er blandt andet denne tankegang jeg finder udgør grundlaget for soteriologien i den teologi, som ligger til grund for selve ritualet og som kan aflæses i selve ritualet. Dette kommer til udtryk ved uddrivelsen af de kræfter, som er en hindring for at leve et liv med fremgang og godt helbred.

For det andet finder jeg soteriologien bygger på en elementær kausalitetstænkning, hvor opfattelsen af de forhåndenværende begivenheder er spirituelt forankret. Kausalitetstænkningen kommer til udtryk ved, at afrikanerne i deres traditionelle tænkning, foruden den synlige verden, også opererer med en usynlig verden, hvor de ultimative årsager placeres. Denne tanke ekspliciteres hos Gifford: *The physical and the realm of the spirit are not separate from each other but are bound up in one totality: nothing is purely matter, since spirit infuses everything and changes occur as the result of on spirit acting upon another.*¹⁴⁸ Dermed tolkes al magt i traditionel afrikansk religion, både negativ og positiv, som spirituelt forankret, således at det kausale udgangspunkt må søges i den spirituelle verden. I healing and deliverance teologien foreligger der som nævnt også en opfattelse af et kausalt forhold mellem synd og sygdom, mellem den usynlige åndelige verden og den fysiske synlige. Hovedargumentationen hentes fra Jakobsbrevet i det nye testamente kap 5 vers 13-15, hvor der lægges særlig vægt på vers 15,¹⁴⁹ der står: **Og troens bøn vil frelse den syge, og Herren vil gøre**

¹⁴⁶ (Meyer 2004, s.461)

¹⁴⁷ (Parrat 1987, s.76)

¹⁴⁸ (Gifford 2004, s.83)

¹⁴⁹ (Asamoah-Gyadu 2005, s.166)

*ham rask; og hvis han har begået synder, vil han få tilgivelse for dem.*¹⁵⁰ Det kausale forhold mellem synd og sygdom indgår ligeledes i et større perspektiv ved at være et symbol på det kausale forhold der eksisterer mellem dæmoner og sygdom. Sygdom har ifølge denne opfattelse alene sin årsag i en synd, men kommer på et dybere plan til udtryk ved dæmonisk påvirkning. Kwami taler derfor om den menneskelige sjæl, som en slagmark mellem Gud og Satan, hvor Satan prøver at friste mennesket til at være ulydig mod Gud, og derved forsøger at få det over på sin side. Perspektivet kommer til udtryk ved at årsagen til kroniske sygdomme opfattes som havende rod i de ægteskaber med overnaturlige magter, som er blevet indgået i drømme.¹⁵¹ Dette viser en opfattelse af sammenhæng mellem sygdom og de åndelige magter. Lige såvel som der hersker en kausalitetstænkning i spørgsmålet om synd/dæmoni og sygdom, så gør dette sig også gældende i spørgsmålet om velstand, hvor fattigdom ligeledes opfattes som havende sin rod i det dæmoniske.¹⁵² Den generelle opfattelse af deliverance er dog ikke, at det kun er synd og sygdom de onde magter forbindes med. De onde magter forbindes også med hekseri, magi, onde øjne, forfædres ånder og traditionelle guddomme etc.¹⁵³ Som nævnt hos Kwami, så er det dog tydeligt, at menneskets største problem er, at det er indsat i kampen mellem Gud og Satan, hvor Satans indflydelse øges ved menneskets ulydighed mod Gud. Den generelle opfattelse er, at dette sker gennem såkaldte *demonic doorways*, som er åbninger hos det enkelte menneske, hvor vedkommende underlægges onde magters undertrykkelse gennem egen synd, moralske brist og forfædres forbandelser, traditionelle ånder etc.¹⁵⁴ Denne form for kausalitetstænkning findes ligeledes hos Akan, hvor den usynlige verden fremstår som den virkelige verden og opfattes som spirituelt forankret, idet det er stedet hvor ånderne eksisterer og regerer. Disse ånder er begavet med kræfter og idet der forekommer en opfattelse af, at et højere væsen kan destruere et lavere væsen, så opfattes den synlige verden og dermed også mennesket, som objekt for åndernes gøren og laden, hvorfor mennesket let kan kontrolleres af ånderne. Som en konsekvens heraf opfattes disse ånder som årsag til de handlinger og forandringer, som forekommer i den synlige verden, hvilket forklarer hvorfor årsagsmæssige forklaringer henlægges til netop den usynlige verden.¹⁵⁵

¹⁵⁰ (Bibelen DO 1998, s.1113)

¹⁵¹ (Meyer 1998, s.322-4)

¹⁵² (Meyer 1998, s.323)

¹⁵³ (Asamoah-Gyadu 2005, s.177)

¹⁵⁴ (Asamoah-Gyadu 2005, s.177-81), (Meyer 1998, s.322), (Gifford 2001, s.66)

¹⁵⁵ (Gyekye 1987, s.68ff)

Velvidende det kan være vanskeligt at opdele ritualet i alle dets elementer på en korrekt og fyldestgørende måde og undersøge, hvorfra påvirkningen er kommen, finder jeg alligevel, at man på baggrund af de ligheder, som fremstår mellem den lokale tradition og det teologiske indhold i deliveranceritualet, godt kan tale om, at deliveranceritualet har været under påvirkning fra den lokale tradition, og at dette kommer til udtryk i soteriologien i spørgsmålet om ritualets holistiske orientering og beskæftigelse med mystisk kausalitet. Velvidende at den identificerede påvirkning kan forekomme abstrakt, så finder jeg, at den tankegang, som ligger til grund for soteriologien, vidner om, at der i deliverancetænkningen indgår elementer som ikke direkte henter deres inspiration fra den vestlige verden.

7.4 Deliveranceritualet i spændingen mellem tradition og modernitet.

På baggrund af den teologiske analyse, vil jeg nu placere deliveranceritualet i spændingen mellem tradition og modernitet. Jeg vil derfor undersøge om det forholder sig sådan, at der i lighed med afhandlingens andre analyseresultater af deliveranceritualet ikke nødvendigvis eksisterer et modsætningsforhold mellem det traditionelle og moderne i deliveranceritualet, men at forholdet derimod er karakteriseret ved samtidighed.

7.4.1 Moderne

Eftersom der i deliveranceritualet kan aflæses en form for påvirkning fra både fremgangsteologien og den nordamerikanske eksorcisme, finder jeg det plausibelt at anse deliveranceritualet for værende under påvirkning af det moderne. Dette finder jeg både i fremgangsteologiens og den nordamerikanske eksorcismes teologiske profil og måden hvorpå de fremtræder. I argumentationen for dette har jeg af pædagogiske grunde skelnet mellem form og indhold.

Fremtræden

I redegørelsen for deliveranceritualets historie har jeg vist, hvordan den vestlige udgave for fremgangsteologi og den nordamerikanske eksorcisme gennem Derek Prince mødes i undervisningen og teologien hos den nigerianske forkynner Benson Idahosa, og at denne må tilskrives en væsentlig rolle i udviklingen af den karismatiske kristendom i Ghana.¹⁵⁶ Dette er blandt andet kommet til udtryk i den måde hvorpå Idahosa har opbygget sin organisation.¹⁵⁷ Efter

¹⁵⁶ (Asamoah-Gyadu 2005, s.111,171), (Coleman 2000, s.35)

¹⁵⁷ (Asamoah-Gyadu 2005, s.98-101)

amerikansk forbillede, har Idahosa centreret sine aktiviteter omkring sin bibelskole, en udpræget grad af mediebevidsthed og store evangelisations kampagner – aktiviteter som signalerer, at vi har med en moderne organisation at gøre, idet den benytter sig af moderne metoder og teknik. Det er på denne baggrund, at Brouwer et al. finder de NAP, som en amerikansk eksport, hvilket man ikke kan fortænke dem i, idet der vitterligt er flere af de nævnte aspekter ved de NAP, som kunne tyde på det. Her kunne både teologiske ligheder og ligheder i fremtræden fremhæves. Asamoah-Gyadu skelner i den forbindelse mellem form og indhold, idet han i modsætning til Brouwer et al. ikke finder de NAP som en amerikansk eksport. Dog medgiver han, at de NAP på mange måder har okkuperet den amerikanske fremgangsmåde, således at de NAP i deres form og fremtræden signalerer eller rettere gerne vil signalere det moderne. Asamoah-Gyadu anfører: *In Ghanaian eyes, North America, with its technological superiority and material abundance epitomises modernity.*¹⁵⁸ Hvis vi således alene ser på fremtrædelsesformerne hos de NAP, finder jeg det plausibelt at regne de NAP for moderne, ved anvendelsen af de amerikanske metoder, hvilket naturligvis også kommer til udtryk i rammerne omkring deliveranceritualet. Dette finder jeg helt specifikt kommer til udtryk ved de store evangelisationskampagner, hvor deliverance ofte indgår, som en del af programmet.

Det teologiske indhold

I undersøgelsen af det teologiske indhold for elementer, som måtte karakteriseres for moderne, har jeg hvad dette angår valgt at skelne mellem de to retninger.

- Fremgangsteologien

Flere forskere anser den religiøse fundamentalisme¹⁵⁹ for at være et moderne fænomen. Dette kommer som oftest til udtryk i et modsætningsforhold til moderniteten på baggrund af mange af de sekulariseringsprocesser, der er indlejret deri.¹⁶⁰ Samtidig eksisterer der dog en åbenhed for anvendelsen af moderne teknologi, hvilket viser den religiøse fundamentalismes ambivalente forhold til moderniteten. Et andet aspekt ved den religiøse fundamentalisme, er dets evne til at antage en global karakter, hvad enten det gælder muslimsk, kristen eller anden form for religiøs fundamentalisme. Anser man i denne sammenhæng, den vestlige udgave for fremgangsteologi, for

¹⁵⁸ (Asamoah-Gyadu 2005, s 99)

¹⁵⁹ Med religiøs fundamentalisme, menes der: En bogstavtro religiøsitet, der kan være forbundet med et politisk og/eller ideologisk program, der både kan være kristen, muslimsk, hindi etc. (Den Store Danske Encyklopædi, bind 7)

¹⁶⁰ (Brouwer et al. 1996, s. 2, 245)

at være en del af denne religiøse fundamentalisme, hvilket jeg gør, så vil det være plausibelt at karakterisere den for at være en moderne bevægelse.

Dette viser sig først og fremmest ved den vestlige udgave af fremgangsteologiens deltagelse i globaliseringen.¹⁶¹ Sammenhængen mellem fremgangsteologien og denne kommer ifølge Brouwer et al. til udtryk ved vanskeligheden i at adskille globaliseringen og den kristne fundamentalisme, idet den religiøse kultur så at sige er viklet ind i selve globaliserings og moderniseringsprocesserne, således at det universelle aspekt ved bevægelsens teologi vanskeligt kan adskilles fra globaliseringens homogeniserende aspekter som for eksempel "consumerism"¹⁶², anvendelsen af massemedier og verdensomspændende produkter, hvor distribueringen og salget af litteratur i Ghana kunne fremhæves som eksempel.¹⁶³ Sammenhængen mellem "consumerism" og det overordnede fokus på materiel velsignelse i fremgangsteologien, finder jeg er en fin illustration på det forhold, at globaliseringen og den kristne fundamentalisme er viklet ind i hinanden. I den vestlige udgave for fremgangsteologien er det karakteristisk, at bibelen og troen så at sige bliver et instrument til at opfylde det overordnede mål – at få del i velsignelsen og dermed opnå mere velstand. Dermed bliver fremgangsteologien en religiøs pendant til "consumerism", hvilket eksemplificerer, at globaliseringen og den religiøse fundamentalisme, som den kommer til udtryk i fremgangsteologien er tæt forbundet.

For det andet kommer det moderne for mig at se til udtryk ved et udpræget fokus på individet. Dette kommer for det første til udtryk ved understregningen af den enkelte troendes personlige forhold til Jesus, for det andet ved, at "Guds ord" er tilgængeligt for enhver i bibelen,¹⁶⁴ og for det tredje ved, at der foregår en form "demokratisering af præsteembedet" i fremgangsteologien, således at det ikke længere er præsten, som har autoriteten til blandt andet at foretage eksorcisme, men at dette qua den uddelegerede autoritet er blevet en mulighed for den enkelte. På den baggrund finder jeg det plausibelt, at den vestlige udgave af fremgangsteologien også på grundlag af den teologiske

¹⁶¹ I afhandlingen vil jeg af hensyn til afhandlingens omfang afholde mig fra en videre globaliseringsdiskussion, men har valgt at følge definitionen hos Roland Robertson, vel vidende, at Robertsons tese om opfattelsen af verden, som et enkelt sted, kan være empirisk uholdbar, idet den ikke tager højde for den diversitet, som vitterligt findes i det globale samfund, selvom verden er blevet mere gensidigt afhængig: *In using the term "globalization" I refer to the overall process by which the entire world becomes increasingly interdependent, so as to yield as a "single place"* (Robertson, 1989a:8 i Beyer 1994, s.27)

¹⁶² Med "Consumerism" følger jeg definitionen hos **WordNet (r) 2.0 (August 2003)**: the theory that an increasing consumption of goods is economically beneficial – Download den 12.09.05 fra:

<http://onlinedictionary.datasegment.com/word/consumerism>

¹⁶³ (Brouwer et al. 1996, s.3)

¹⁶⁴ (Brouwer et al. 1996, s.3)

profil, kan karakteriseres som en moderne bevægelse, om end forholdet er af en nogen ambivalent karakter.

- Den amerikanske eksorcisme

Hvad angår det teologiske indhold, så finder jeg, at den amerikanske eksorcisme i lige så høj grad, som den vestlige udgave af fremgangsteologien er individfokuseret, forstået på den måde, at det er den personlige oplevelse eller mangel på samme, der står i centrum. Dette må ses i lyset af den neopentekostale arv, der som nævnt er centreret omkring den personlige oplevelse af tungetale, profetier, helbredelser etc. På den baggrund finder jeg, at den amerikanske eksorcisme ligeledes er et udtryk for modernitet, velvidende at andre modernitetselementer fortrænges såsom den fornuftsbaseerede kritiske sans. Til forskel fra fremgangsteologien fokuserer bevægelsen ikke nær så meget på opnåelse af velsignelse og den troendes succes og er dermed ikke på samme niveau viklet ind i ”consumerism”. Til gengæld benytter den sig i lige så høj grad af globaliseringens virkemidler ved anvendelsen af massemedier, hvilket Derek Prince’s besøg i Afrika vidner om.

Som opsummering på afsnittet finder jeg altså, at den moderne påvirkning på deliveranceritualet kommer til udtryk både ved at betragte rammerne omkring selve ritualet og i det teologiske indhold de NAP formidler.

7.4.2 Traditionelle

Eftersom den teologi, der ligger til grund for selve ritualet, allerede før i afhandlingen er blevet behandlet i spørgsmålet om påvirkningen fra det traditionelle, vil jeg undlade at levere et gentagelse her. Jeg vil dog for sammenhængens skyld kort nævne hovedpunkterne i påvirkningen fra det traditionelle. Hovedpunkterne var, at en afrikansk holistisk religionsopfattelse kunne ses i healing and deliveranteologiens soteriologi, hvor religionen også opfattes som et instrument til at navigere i et kaos bestående af ondskab og sygdom og ligeledes sås sammenhængen i betoningen af den mystiske kausalitet.

Deliveranceritualet er således, efter samstillingen mellem den moderne påvirkning fra vesten og den traditionelle påvirkning fra den lokale kontekst, et godt eksempel på den samtidighed, der eksisterer mellem det moderne og traditionelle, og til forskel fra tidligere tiders modernitetsteorier ikke præget af et modsætningsforhold. På den baggrund finder jeg det plausibelt at regne de NAP i Ghana som

et udtryk for afrikansk modernitet, idet de med al tydelighed illustrerer samtidigheden mellem det traditionelle og moderne.

7.5 Sammenfatning

Efter nu at have færdiggjort den teologiske analyse af deliveranceritualet, viser det sig, at det har været formålstjenligt i undersøgelsen af deliveranceritualets betydning og placering at inddrage en teologisk analyse. Dette er kommet til udtryk på to måder. For det første har det vist sig, at jeg er nået frem til samme slutresultat, som ved inddragelsen af ritualteorien og modernitetsdiskussionen, nemlig at ritualet bedst opfattes som et instrument til at håndtere den omtalte spænding mellem tradition og modernitet. For det andet har det for mig at se vist sig, at inddragelsen af en teologisk analyse har været med til at give en større indsigt i selve ritualet og en større forståelse af de NAP i Ghana, end hvis jeg blot havde holdt mig til en sociologisk/antropologisk metode.

8. Konklusion

Mit svar på problemformuleringens første spørgsmål om, hvad deliveranceritualet er, har jeg i afhandlingen vist ved at skildre dets historie og foretaget en redegørelse og i den forbindelse vist, at deliveranceritualet er et eksorcismeseritual, der efterhånden har vundet udbredelse i store dele af den ghanesiske kristendom, men eksplicit i de NAP. I Afhandlingen har jeg ligeledes påvist, at der i deliveranceritualets teologi kan identificeres en påvirkning fra både fremgangsteologien, den amerikanske eksorcisme og fra elementer i den traditionelle religion.

Mit svar på problemformuleringens andet spørgsmål om, hvordan deliveranceritualet fortolkes, har jeg i besvarelsen af dette inddraget en tværfaglig metode ved anvendelsen af en antropologisk, sociologisk og teologisk metode og har på den baggrund fundet, at ritualet bedst fortolkes som et instrument til at håndtere spændingen mellem tradition og modernitet, som mange pinsekristne står i efter at have konverteret til kristendommen i forhold til de relationer og den kultur, som de førhen selv var en del af.

Mit svar hviler på de analyseresultater, som er fremkommet ved inddragelsen af antropologien ekspliciteret ved Turners ritualteori, hvor jeg har fundet, at ritualet leverer en rituel kontekst med en eksplicit reference til det overnaturlige, og gennem liminaliteten suspenderer de krav som traditionen måtte have til den enkelte og gennem communitas opbygger egale alternativer til de

førhen undertrykkende strukturer, der var karakteristiske for traditionen, hvilket bedst karakteriseres som genoprettelse, idet det er en tilbagevenden til det oprindelige – til *das Urgrund*. Mit svar hviler ligeledes på de analyseresultater, som er fremkommet ved inddragelsen af modernitetsdiskussionen, hvor jeg har fundet, at ritualet er et instrument til at transcendere spændingen i forholdet til det traditionelle, der hvor den pinsekristne har vanskeligt ved at slippe det traditionelle. På den baggrund leverer ritualet en rituel kontekst til at omgå idealet, ved på lovlig vis at inkorporere traditionen. Som det sidste hviler mit svar på en teologisk analyse af ritualet, hvor jeg har undersøgt hvilken teologi, der ligger til grund for ritualet og har fundet, at både den vestlige udgave for fremgangsteologi, den amerikanske eksorcisme og healing and deliveranceteologien har haft indvirkning på ritualet. På baggrund af den teologiske analyse, har jeg vist, at de pinsekristne ligeledes i deliveranceritualet får et instrument til at navigere i spændingen mellem tradition og modernitet, ved at ritualet med afsæt i deliveranceteologien udtrykker en form for samtidighed, hvorfor ritualet udgør en central og betydelig rolle i de nyere pinsekirker i Ghana, idet der teologisk set gennem deliveranceritualet gives en forklaring på, hvorfor verden netop er så kaotisk, som den fremtræder og hvorledes man her og nu kan undslippe kaos.

Selvom der altså i afhandlingen er anvist tre forskellige fortolkninger af deliveranceritualet, så viser de alle, at deliveranceritualet med rette kan anføres, som et instrument til at navigere i spændingen mellem tradition og modernitet, og at der i den forbindelse spilles på nogle af de samme strenge til forklaring af tingenes til tider problematiske tilstand og hvordan dette løses bedst mulig.

Min besvarelse af problemformuleringen har imidlertid enkelte begrænsninger. Som nævnt i indledningen har jeg fundet det mest formålstjenligt at have foretaget observationer på egen hånd. Det kunne have bidraget til større forståelse for deliveranceritualet, hvilket kunne have bidraget til en afkræftelse eller bekræftelse af afhandlingens hypoteser. Særlig interessant kunne det være at undersøge, hvordan de lokale selv ville have fortolket ritualet. Ligeledes finder jeg, at det kunne have været interessant at have set på ritualet ud fra et synkretistisk perspektiv, hvilket jeg formoder vil kunne bidrage til en yderligere forståelse af ritualets betydning og placering i de nyere afrikanske pinsekirker i Ghana.

Anvendt litteratur:

Anderson, Allan. 2002: *Diversity in the definition of "Pentecostal Charismatic" and its ecumenical Implications* in Journal of the IAMS, Vol. xix -2, 38, 2002.

Alexander, Bobby.C: *Victor Turner Revisited – Ritual as Social Change*, Atlanta, Georgia: Scholars Press: 1991

Asamoah-Gyadu, J. Kwabena (A): *African Charismatics: Current Developments within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana*, Leiden & Boston: Brill, 2005.

Bell, Catherine: *Ritual Perspectives and Dimensions*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1997.

Beyer, Peter: *Religion and Globalization*, London: Sage Publications, 1994

Brouwer, Steve; Gifford, Paul; Rose, Susan.D et al.: *Exporting the American Gospel – Global Christian Fundamentalism*, New York & London: Routledge, 1996

Cuneo, Michael.W: *American Exorcism – Expelling Demons in the Land of Plenty*, New York & London: Doubleday, 2001.

Christensen, Martin.B: *Rapport fra studieophold i Uppsala, august 1990* in Tro på succes? – en rapport redigeret af Martin Boje Christensen (eds), Århus: Dialogcentrets forlag, 1991.

Coleman, Simon: *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the gospel of prosperity*, Cambridge: Cambridge University press, 2000

Comaroff, Jean: *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, The University of Chicago Press, 1985

Comaroff, Jean & John: *Modernity and its malcontents*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1993.

Cox, Harvey: *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Reading: Addison-Wesley, 1995.

Doogers, André: *Globalisation and Pentecostal Succes* in Corten, A. & Marshall-Fratani, R (eds) *Between Babel and Pentecost: Transitional Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2001.

Englund, Harri & Leach, James: *Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity* in Current Anthropology Volume 41, Number 2, April 2000

Ferguson, James: *Expectations of Modernity – Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, California: University of California press, 1999

Gifford, Paul: *African Christianity: Its Public Role second edition (1998)*, London: Hurst & Company, 2001.

Gifford, Paul: *The Complex Provenance of Some Elements of African Pentecostal Theology* in Corten, A. & Marshall-Fratani, R (eds) *Between Babel and Pentecost: Transitional Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2001.

Gifford, Paul: *Ghana's New Christianity – Pentecostalism in a Globalizing Economy*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004.

Gyekye, Kwame: *An Essay on African Philosophical Thought – The Akan conceptual scheme*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Gyekye, Kwame: *Tradition and Modernity – Philosophical Reflections on the African experience*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1997.

Habermas, Jürgen: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

Hagin, Kenneth: *Man of three Dimensions*, Tulsa, Oklahoma, 1982b

Hansen, Johannes: *Rapport om fremgangsteologien in Tro på success? – en rapport redigeret af Martin Boje Christensen* (eds), Århus: Dialogcentrets forlag, 1991.

Hobsbawm, Eric: *The Invention of Tradition* in Ranger, T.O & Hobsbawm, E (eds) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Hollenweger, Walter J: *Pentecostalism*, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997.

Isichei, Elizabeth: *A History of Christianity in Africa, from antiquity to the present Society for Promotion Christian Knowledge*, London: SPCK 1995

Jenkins, Philip: *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, New York & Oxford: Oxford University Press, 2002.

Knöbl, Wolfgang: *Modernization Theory, Modernization and African Modernities. An Outsider's View* in Probst, Deutsch og Schmidt (eds) *African Modernities. Entangled Meanings in Current Debate*, Oxford: James Currey, 2002.

Kwami, S.Y: *Deliverance Procedure: An Introductory Handbook for Christian Workers*, Accra: Scripture Union, 1993.

Lydholm, Lars: *Rapport om fremgangsteologien/trosforkyndelsen in Tro på success? – en rapport redigeret af Martin Boje Christensen* (eds), Århus: Dialogcentrets forlag, 1991.

Marshall-Fratani, Ruth: *Power in the name of Jesus: Social Transformation and Pentecostalism in Western Nigeria Revisited*. In Ranger, T.O & Vaughan, Olufemi (eds) *Legitimacy and the state in Twentieth-Century Africa. Essays in Honour of A.H.M. Kirk-Green*, London: The Macmillan Press LTD, 1993.

Meyer, Birgit: "Make A complete Break with the Past": Memory and Postcolonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse, *Journal of Religion in Afrika* XXVLL 3 1998

Meyer, Birgit: *Translating the Devil – Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999.

Meyer, Birgit: *Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches* in *Annual Review of Anthropology*, Vol. 33 October 2004.

Newell, Keith: *The Jesus Fellowship*. in (ed) Hunt, Stephen; Hamilton, Malcolm; Walter Tony. Charismatic Christianity, London: Macmillan press ltd & New York: St. Martins press, inc., 1997.

Nielsen, Bent Flemming: *Genopførelser: Kommunikation, ritual og kirke*, København: Anis, 2004.

Olsen, Peter: *Sammenfattende konklusion efter besøg på "Livets Ord" i Uppsala august 1990* in *Tro på success? – en rapport redigeret af Martin Boje Christensen* (eds), Århus: Dialogcentrets forlag, 1991.

Onyinah, Opoku: *Contemporary "Witchdemonology" in Africa*, in *International Review of Mission – Divine Healing, Pentecostalism and Mission*, Volume 93 Nos. 370/371 July/October, 2004.

Parrat, John: *A Reader in African Christian Theology*, London: SPCK 1987

Probest, Peter; Deutsch, Jan-Georg; Schmidt, Heike: *Introduction: Cherished Visions and Entangled Meanings* in Probest, Peter; Deutsch, Jan-Georg; Schmidt, Heike (eds) *African Modernities. Entangled Meanings in Current Debate*, Oxford: James Currey, 2002.

Ranger, Terence.O: *The Invention of Tradition* in Ranger, T. O & Hobsbawm, E (eds) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Ranger, Terence.O: *The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa* in Ranger, T.O & Vaughan, Olufemi (eds) *Legitimacy and the state in Twentieth-Century Africa. Essays in Honour of A.H.M. Kirk-Green*, London: The Macmillan Press LTD, 1993.

Sundkler, Bengt; Steeds, Christopher: *A History of The Church In Africa*, Cambridge: Cambridge University Press 2000

Thomson, Alex: *An Introduction to African Politics*, London & New York: Routledge, 2000.

Todaro, Michael P: *Economic Development, seventh edition (2000)*, Reading: Addison-Wesley.

Turner, Victor: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1974.

Turner, Victor: *The Ritual process: Structure and Anti-structure*, Chicago: Aldine, 1969.

Turner, Victor: *Drama, Fields, and Metaphors*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1974.

Turner, Victor: *From Ritual to Theatre: The Seriousness of Human Play*, New York: Performance Art Journal Publications, 1982b.

Leksika:

Den Store Danske Encyklopædi, bind 7, Haslev: Danmarks Nationalleksikon A/S 1997, 1997.

Teologisk ordbog, Fredericia: Lohses Forlag 1999.

Johnson, Allan G: *The Blackwell Dictionary of Sociology – a user's guide to sociological language, second edition (1995)*, Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

Downloads:

Onyinah, Opoku: *Deliverance as a way of Confronting Witchcraft in Modern Africa: Ghana as a Case History*, Cyberjournal for Pentecostal Charismatic Research: [<http://www.pctii.org/cypertab10.html>] 10, 2001 – Downloaded 10.03.05

The World Factbook/Ghana: <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/> downloaded den 20.04.2005

WordNet (r) 2.0 (August 2003): <http://onlinedictionary.datasegment.com/word/consumerism>
Download den 12.09.05

Andet:

Bibelen: DO 1992 – Jubilæumsudgaven, Det Danske Bibelselskab, København 2002